الوجود الحقيقي عند مارتن هايدجر

تأليف

د. صفاء عبد السلام جعفر

مدرس الفلسفة الحديثة والمعاصرة

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

الناشر / منشأة المعارف بالإسكندرية

جلال حزي وشركاه

اهداءات ٢٠٠٠

أ.د. حبيب الشاروني
أستاذ الفلسفة بكلية الآداب

الناشر : منشأة المعارف
44 ش سعد زغلول - محطة الرمل - ت/ف :4833303 - 4853055 الأسكندرية
32 ش دكتور مصطفى مشرفة - سوتير - ت : 4843662 الأسكندرية
اسم الكتاب : الوجود الحقيقى عند مارتن هايدجر
اسم المؤلف : صفاء عبد السلام جعفر
رقم الايداع : 99/15209
الترقيم الدولى : 977-03-0652-5
الطبعة : الاولى 2000
تصميم غلاف : سلطان كمبيوتر
الطبع : شركة الجلال للطباعة

الوجود الحقيقى عند مارتن هايدجر

تأليف

الدكتــورة / صفاء عبد السلام علي جعفر

٢٠٠٠

الناشر منشأة المعارف بالاسكندرية

جلال حزى وشركاه

بسم الله الرحمن الرحيم

« وقل ربى أدخلنى مدخل صدق ، وأخرجنى مخرج صدق ، وأجعل لى من لدنك سلطانا نصيرا »

(صدق الله العظيم)

تعريف بالكتاب

يسم مؤرخو الفلسفة بعض مذاهب الفلاسفة بأنها Philosophia Perennis أي الفلسفة الخالدة و ما ذلك إلا لتأثيرها البالغ على المدارس الفلسفية اللاحقة عليها.

هكذا كانت ولا تزال فلسفة أفلاطون ،وفلسفة أرسطو ، و كذلك ديكارت و كانط . و فلسفة مارتن هايدجر موضوع هذا الكتاب هي لا شك من الفلسفات الخالدة .

و يسم اساتذة الفلسفة بعض كتب الفلسفة بأنها من أمهات الكتب ، و ما ذلك إلا لأصالتها ، و عمقها ، و دقة أسلوبها . و كتاب الدكتورة / صفاء عبد السلام عن فلسفة هايدجر هو من هذا النوع.
فهو مرجع لا غنى عنه لمن أراد دراسة فلسفة هايدجر ، و قد كان في أساسه رسالة جامعية نالت عنها صاحبتها الدكتوراه بمرتبة الشرف الأولى مع توصية اللجنة — التي كنت أحد أعضائها- بطبعها على نفقة الجامعة ، فقد استطاعت الباحثة بإجادتها اللغة الألمانية ، أن تعود إلى النصوص الأصلية ، وأن تقدم لنا هذه الفلسفة بلغة عربية مبينة

أ.د. حبيب إسكندر الشاروني
أستاذ الفلسفة الحديثة و المعاصرة
بجامعة الإسكندرية

الإهـــــــداء

... إلى روح أستاذى الجليل :

الدكتور / محمود فهمى زيدان عرفاناً وتقديراً .

الفهـــــــرس

الصفحـة

الفصل الثالث : الآنية وجوداً زائفاً

الفصل الرابع : الآنية وجوداً حقيقياً (١)

الفصل الخامس : الآتية وجوداً حقيقياً (٢)

الفصل السادس : الزمانية بين الوجود الزائف والوجود الحقيقي

المقدمة

المقـــــــــــدمـة

«أن تكون قادراً على طرح السؤال معناه أن تكون قادراً على الإنتظار ولو طال العمر كله!»

ذلك هو طريق هايدجر الفكرى لم يكف لحظة عن أن يدعونا إليه ، ويغرينا بإختراق شعابه ومسالكه . إن طريق هايدجر هو « طريق الثورة » : فهو فيلسوف ثورى على الأصالة ، وأنجز ثورته الكوبرنيقية فى قلبه للتصورات المألوفة فى تاريخ الفلسفة رأساً على عقب : فنراه يلغى علاقة الذات – الموضوع ، ومشكلة الواقع الخارجى بضربة واحدة قاضية عن طريق مصادرته بأن الآنية وجود – فى – العالم .

كما نراه يقلب التصور المألوف للزمان .فنجده عنه زماناً إنبثاقاً يبدأ بالمستقبل فالماضى ثم الحاضر ، ونجده زماناً كيفياً يتركز ثقله على « اللحظة » التى تجتمع فيها الزمنية بانبثاقاتها الثلاث .

ويعيد النظر فى مسألة التاريخ وعلاقته بالزمان ، فيولى أهمية خاصة « للمستقبل » فى حديثه عن تاريخية الآنية ، ويستلهم من الماضى ممكناته التى لم تتحقق بعد .

كما يعيد النظر فى الميتافيزقيا لا للقضاء عليها ، بل للعودة إلى أساسها عودة صحيحة لا تخلط بين الوجود والموجود كما كان الحال فى تاريخها الطويل .

وطريق هايدجر هو « **طريق المخاطرة الفلسفية الهائلة** » : فهو يريد العودة إلى الأصول الفلسفية الأولى لقراءتها من جديد فى ضوء هدفه الفلسفى الأوحد وهو «السؤال عن معنى الوجود» .

وهو « ينحت» لذلك ألفاظاً جديدة يستمدها من أصول ألمانية معروفة من أجل التعبير عن عوالم جديدة أيقن أنه لا مفر من إرتيادها ، وهو فى ذلك مولع بتحليل الألفاظ ، وإشتقاق الصيغ ، والحكمة الباطنة فى اللغة وليس هذا بالأمر اليسير .

لقد حاول أن يتحاشى لغة الماضى بما فيها من أثقال تعرقل مخاطرته الفلسفية فنراه مخالفاً لقواعد اللغة الألمانية أحياناً ، متعقباً الكلمة حتى جذورها الأولى ، لإعتقاده بأن الكلمات تخسر معناها الأصيل بحكم العادة ، وأن الفكر المتحرك صوب الوجود يدهشنا، ويمكننا من السكن إلى جوار الأصل .

وطريق هايدجر هو « **طريق العمق والأصالة** » فتكشف تحليلاته الأنطولوجية للأدواتية ، والوجدانية ، وظواهر الخوف ، والقلق ، والعدم ، والموت ، والذنب ،

والتصميم وما إليها عن عمق وأصالة لا ريب فيهما ، وهو فى ذلك يذكرنا بعظماء الحقبة الكلاسيكية فى الفلسفة .

لقد أعاد التفكير مرة أخرى فى أسس التصورات الأساسية للفلسفة الغربية ، فكان تفكيره حواراً عميقاً مع تاريخ الفلسفة ، وكان كتابه الأساسى « الوجود والزمان » دليلاً على مجهوده المتواصل لإعادة تفسير الفروض الأساسية المسبقة فى تاريخ الفلسفة مؤكداً بتفسيره الجديد الأولوية الأنطولوجية للوجود على الموجود من جهة ، والأولوية الأنطولوجية للآنية على جميع الموجودات من جهة أخرى مما يكشف عن أصالة الطريقة التى عالج بها « مشكلة الوجود » .

كما أن طريقه هو « **طريق التفكير والسؤال** » ، يقول هايدجر بهذا الصدد : «نحن لا نسعى أبداً نحو الأفكار فهـــى تأتى إلينا » ، ويعنى أن التفكير عنده « إستجابة لموضوع التفكير ، ولما يثيره من تساؤل » ، ويتطـــلب ذلك منا أن نبقى فى حالة التساؤل .

يرى هايدجر أن « إنسان العصر الحالى» يحيط به خطر مقيم هو نسيان الوجود أو نسيان السؤال عن الوجود ؛ لذا يبقى تفكيره فى جميع مراحله بمثابة عودة للتساؤل ومكابدة المشكلة إلى حد الدهشة : مهماز البحث الفلسفى ؛ إنه تفكير يعود إلى جذور الميتافيزيقا بتحرير الأسئلة الأصلية مما يحجبها ، والتخلص من الميتافيزيقا هو عند هايدجر عودة التساؤل ليظل المفكر فى حيز التساؤل بدلاً من أن يتخلى عن السؤال سعياً وراء الأجابة .

وتفكير هايدجر « يبقى دائماً على الطريق Unterwegs » . وليس ذلك إخفاقاً فى العثور على إجابة الأسئلة التى طرحها فى بداية طريقه كما لو كان الطريق جسراً مؤدياً إلى الإجابة ؛ بل يظل طريقه طريقاً للتفكير جذوره ممتدة ، ولا نكتشف هذه الجذور إلا بإرتيادنا جنبات هذا الطريق ومفارقه المتشعبة « فالدروب الضيقة مسلك إلى الأعالى » كما يقول هايدجر نفسه .

وهذا التفكير يعبر عن نفسه من خلالنا ، ومن خلال فعل التفكير نفسه الذى لا يصل إلى نهاية قط ؛ بل تمثل كل نهاية له نقطة جديدة للإنطلاق [١] .

وجدير بالذكر أن « الوجود والزمان » مؤلف هايدجر الرئيسى يدور حول « سؤال

الوجود » كما يمكن أن يوضع فى عصرنا ، ومسار تفكيره يدلنا على أن هذا السؤال بالمعنى الوارد فى « الوجود والزمان » يستجيب لأعمق حاجات إنسان العصرالحالى .

ويعنى البقاء فى حيز التساؤل عند هايدجر إكتشاف الإجابة الموجودة بالفعل فى السؤال ، ثم الدخول فى تيار العلاقة الجدلية بين السؤال والإجابة .

وفى سؤال هايدجر عن معنى الوجود ينتمى الوجود والإنسان كلاهما إلى الآخر ليصبح الإنسان « راعياً للوجود » ما دام ينتمى بالفعل إلى الوجود .

فإثارة السؤال عند هايدجر هى تجربة الإنسان فى إنتمائه للوجود ، وهو فى ذلك ينتمى إلى حقيقة الوجود فى إنكشافه ، وإنفتاحه ، ولا تحجبه .

وهذا السؤال يستثير فينا قدرتنا على الإنصات إليه ، والإجابة عليه ليست إجابة مألوفة ؛ بل هى تعبر فى النهاية عن علاقتنا بالوجود فى مواجهة هذا السؤال(٢) .

إن فلسفة هايدجر « دعوة كى نشاركه الطريق ، وكى نفكر معه » . ولكى يتحقق ذلك لابد لنا من أن نعيش تجربته من « الداخل » كما عاشها هو ، وذلك كى يتسنى لنا أن نسبر غور فلسفته التى تمدنا ببصيرة نافذة لن تكتشف دلالتها إلا بمرور الزمان .

ويرى هايدجر أن « السؤال مصيرى » ؛ يتوقف عليه المصير الروحى للعالم الغربى كله ، لأن خلاص أوروبا من سيادة النزعة التكنولوجية التى جاءت نتيجة « الإهتمام بالموجود ونسيان الوجود » لن يكون إلا بالتفكير فى الوجود ، وبتجاوز الميتافيزيقا التقليدية . وتأسيس ميتافيزيقا الوجود .

وهايدجر يخص أوروبا بمهمة الإستماع لنداء الوجود ، وتخليص الأرض من الإنحلال الروحى الذى تعانيه كما يخص الشعب الألمانى بتحقيق هذه المهمة ؛ لأنه الشعب الميتافيزيقى على الأصالة ! يقول فى ذلك « نحن محصورون بين فكى كسارة (يقصد أن أوروبا محصورة بين روسيا من جانب وأمريكا من الجانب الأخر ، وهما من الناحية الميتافيزيقية تحكمهما النزعة التكنولوجية الهوجاء ، والتنظيم بلا حد للإنسان العادى) وشعبنا – لأنه فى الوسط – فهو يعانى أقسى ضغط ... وشعبنا سيكون وحده هو القادر على أن يصنع مصيراً إن إستطاع أن يخلق فى ذاته إستجابة أو إمكانية الإستجابة إلى هذه الرسالة »(٣) .

أما بعد فهذا البحث محاولة متواضعة تهدف إلى « إستخلاص معنى (الوجود الحقيقى) فى مؤلف هايدجر الرئيسى (الوجود والزمان) . كما تقترح تصوراً لإجابة

هايدجر عن السؤال عن معنى الوجود كما وردت فى الوجود والزمان » .

أما عن الأسئلة التى طرحناها فى هذا البحث لتحقيق الهدف منه فهى كما يلى :

س١ : ما هى الخطوات التى إتبعها هايدجر فى تحليل ظاهرة الوجود – فى – العالم تحليلاً أنطولوجياً ؟

س٢ : ما هى السمات الأساسية للآنية فى وجودها الزائف ؟ أو من تكون الآنية فى عالمها اليومى عندما تتخذ صورة الأنا – الناس ؟

س٣ : كيف جعل هايدجر من « الهم والقلق » وجوداً حقيقياً للآنية ؟

س٤ : كيف جعل هايدجر من « ظواهر الموت ، والضمير ، والشعور بالذنب » وجوداً حقيقياً للآنية ؟

س٥ : ما هى أهم سمات الزمانية الحقيقية عند هايدجر ؟

س٦ : كيف حاول هايدجر الإجابة على سؤال الوجود فى كتابه الوجود والزمان؟

وأما عن المنهج الذى إستخدمناه فهو « المنهج التحليلى التركيبى المقارن » ، وهو منهج فرضته علينا طبيعة نصوص هايدجر التى يكتنفها قدر غير ضئيل من التعقيد والغموض فبدأنا «بتحليل» نصوص هايدجر بهدف إعادة «تركيبها» وتنسيقها[٤] فى صورة تسمح بقراءة معانى الوجود الحقيقى من خلالها ، وهو الهدف من هذا البحث، كما إستخدمنا المنهج « المقارن » كلما تسنى لنا ذلك إما للوقوف على مصادر فلسفته العامة والخاصة كما جاء فى الفصل الأول من هذا البحث ، أو لمقارنة بعض آراء هايدجر بآراء غيره من الفلاسفة فى سياق البحث .

وفيما يلى عرض سريع لمحتويات فصول هذا البحث :

« **الفصل الأول** » يقع تحت عنوان « الأنطولوجيا الفينومينولوجية عند مارتن هايدجر » ، وفيه نعرض نبذة عن حياة الفيلسوف ومؤلفاته ،ومصادر فلسفته العامة والخاصة ، ثم ننتهى إلى رأينا فى طبيعة مذهب هايدجر .

« **الفصل الثانى** » يقع تحت عنوان : «الآنية وجوداً –فى– العالم» ، ونمهد لهذا الفصل بتوضيح المعنى الإشتقاقى لكلمة Dasein ، وتوضيح معنى الفرق الأنطولوجى عند هايدجر ، ثم نعرض التحليل الوجودى لظاهرة الوجود –فى– العالم بما يتضمنه من تحليل مفهوم العالم عند هايدجر وظاهرة الوجود –فى– العالم المركبة، ثم نبين معنى معرفة العالم عند هايدجروعلاقتها بمشكلة الذات– الموضوع ، ومشكلة الفهم .

ونعرض تحليل هايدجر الأنطولوجى لوجود الأداة أو للأدواتية بما يتضمنه من تفسير لفكرة الإحالة ، ثم نبين وجه الإختلاف بين تحليل هايدجر لفكرة العالمية ، وتفسير ديكارت للعالم ، وأخيراً نبين أبعاد المشكلة الأنطولوجية للمكان ، وفى التعقيب نحاول أن نجيب على التساؤل الأساسى فى هذا الفصل ، ما هى الخطوات التى إتبعها هايدجر فى تحليل ظاهرة الوجود – فى – العالم تحليلاً أنطولوجياً ؟

« **الفصل الثالث** » بعنوان : « الآنية وجوداً زائفاً » ونمهد له بتوضيح معنى خصوصية الآنية الذى يقوم عليه وجودها الزائف والحقيقى على حد سواء .

ثم نعرض تفسير هايدجر الأنطولوجى لظواهر ثلاث هى ظاهرة الوجود المشترك . وظاهرة الوجود الزائف المركبة من ظواهر التباعد ، والتوسط ، والناس ، واللغو ، والفضول ، والإلتباس ثم ظاهرة السقوط .

وفى التعقيب نحاول أن نجيب على السؤال الأساسى فى هذا الفصل ، وهو يدور حول السمات الأساسية للآنية فى وجودها الزائف ، وذلك تمهيداً لبحث معنى وجودها الحقيقى .

« **الفصل الرابع** » يقع تحت عنوان « الآنية وجوداً حقيقياً – الجزء الأول » ، ونمهد له بعرض أسطورة الهم ودلالتها عند هايدجر ، ثم نبين تحليل هايدجر الفينومينولوجى لظاهرة الهم ، ونعقب على ذلك بتوضيح معنى الهم بوصفه وجوداً حقيقياً للآنية ، ثم نتناول ظاهرة التأثر الوجدانى ، وفيها نتعرض لظواهر ثلاث هى الخوف ، والقلق ، والعدم ، ونعقب على ذلك بتوضيح معنى القلق وجوداً حقيقياً للآنية ، وبهذا التعقيب نكون قد أجبنا على السؤال الأساسى فى هذا الفصل : كيف جعل هايدجر من « الهم والقلق » وجوداً حقيقياً للآنية ؟

« **الفصل الخامس** » يقع تحت عنوان « الآنية وجوداً حقيقياً – الجزء الثانى » ، ونمهد له بعرض تصور الموت عند هايدجر بوصفه بداية دراسته الأنطولوجية للزمان ، والأساس الحقيقى للوجود الإنسانى .

ونعرض فى هذا الفصل « أنطولوجيا الموت الفينومينولوجية » عند هايدجر بدءاً من مفهومه عن الموت فى الحياة اليومية بوصفه وجوداً زائفاً للآنية ، ثم مفهومه الأنطولوجى للموت ، ثم ننتهى إلى تصور الموت عند هايدجر بوصفه وجوداً حقيقياً .

ثم نبحث فى أنطولوجيا الضمير والذنب الفينومينولوجية » ، فنتناول ظاهرة الضمير بوصفها نداءً ، والمفهوم الأنطولوجى للشعور بالذنب ، ومعنى إرادة أن يكون عند الآنية ضمير .

وفى التعقيب نحاول أن نجيب على جزء من السؤال الأساسى فى هذا الفصل وهو الجزء الخاص بظاهرتى « الضمير والذنب » وكيف جعل هايدجر منهما وجوداً حقيقياً للآنية .

وأخيراً نبحث فى « أنطولوجيا التصميم الفينومينولوجية » موضحين معنى الموقف، والإنفتاح فى علاقتهما بالتصميم ، وفى التعقيب نحاول الإجابة على الجزء الأخير من نفس السؤال ، وهو الجزء الخاص « بظاهرة التصميم » وكيف جعل منها هايدجر وجوداً حقيقياً .

ثم نختم هذا الفصل بمجموعة من الملاحظات توصلنا إليها عن طبيعة المعيار الوجودى للوجود الحقيقى عند هايدجر .

« الفصل السادس » يقع تحت عنوان » : « الزمانية بين الوجود الزائف والوجود الحقيقى » ، ونمهد له بالأشارة الموجزة إلى دلالة لفظ الزمان ، وموقف بعض الفلاسفة من تصورالزمان من أمثال أفلاطون ، وأرسطو ، وهيوم ، وكانط ، وبرجسون .

ثم نشير أشارة خاطفة إلى فكرة الزمان فى العصر الحديث كما جاءت فى نظرية النسبية ، ونختم هذا التمهيد ببيان مراحل تفكير هايدجر فى الزمان .

أما عن محتويات هذا الفصل فهو يشتمل على عناصر أربعة رئيسية : الأول هو تفسير الزمانية بوصفها المعنى الحقيقى للهم ، فنلقى الضوء على إنبثاقات الهم الزمانية وهى زمانية الفهم ، وزمانية التأثر الوجدانى . وزمانية السقوط ، وتدل على المستقبل ، والماضى ، والحاضر على التوالى ، ثم نذكر فى التعقيب على هذا العنصر أهم النتائج التى توصلنا إليها فى هذا الصدد .

ونتناول فى العنصر الثانى من هذا الفصل « زمانية الوجود - فى العالم » بما تتضمنه من زمانية الإهتمام المستبصر ، والسمة المكانية للآنية وعلاقتها بالزمانية ، ثم علو العالم وعلاقته بالزمانية ، وأخيراً الزمان الزائف أو المفهوم الدارج للزمان ، ثم نعقب على ذلك بأهم النتائج التى توصلنا إليها .

وفى العنصر الثالث نتناول التاريخية الحقيقية والتاريخية الزائفة ونذكر فى التعقيب مدلول التاريخية بمعناها الحقيقى عند هايدجر .

أما فى العنصر الرابع والأخير فنتناول « مفهوم الزمان الحقيقى » عند هايدجر كما ورد فى محاضرة « الزمان والوجود » مما يعد مثالاً لتفكيره المتطور فى مسألة الزمان ، فنبين معنى الوجود بوصفه حضوراً ، ثم بوصفه عطاءً أو هبة ، ثم نذكر معانى العطاء التى توصلنا إليها من خلال محاولة قراءة هذه المحاضرة فى ضوء مفهوم الوجود الحقيقى ، ونعقب على ذلك بالإجابة على السؤال الأساسى فى هذا الفصل ، وهو السؤال الخاص بأهم سمات الزمانية الحقيقية عند هايدجر .

ثم تأتى الخاتمة ، وهى تشتمل على جزئين أساسيين ؛ فأما الجزء الأول فهو بمثابة « إجابة تقترحها » للسؤال السادس والأخير فى هذا البحث : كيف حاول هايدجر الإجابة على سؤال الوجود فى « الوجود والزمان » ؟

والإجابة هى بمثابة إيجاز لجميع ما توصلنا إليه من نتائج فى سياق البحث تفيد فى الإجابة على هذا السؤال الأساسى عند هايدجر .

وأما الجزء الثانى من الخاتمة ،فهويعبر عن وجهة خاصة للباحثة فيما يتعلق بالإتهامات الشائعة التى تعرضت لها فلسفة هايدجر ، ومحاولة متواضعة للرد عليها وهذه الإتهامات هى كما يلى :

١ – أن فى فلسفة هايدجر عودة إلى القديم ، ورجعية تنكر التطور الذى تم فى تاريخ الفلسفة .

٢ – أن فلسفته ذات طابع إستاتيكى سلبى يخلو من الديالكتيك .

٣ – أن فى فلسفته نزعة عدمية ،دعوة إلى اللامعقول و وتأييد للإمبريالية ، والرأسمالية ، وحمّله بعض الشارحين مسئولية أى حرب ذرية مقبلة ستحقق الموت والعدم الذى طالما تغنى به .

٤ – أن فلسفته نزعة ذاتية ، ونزعة لا إنسانية .

٥ – أنه نبى العاطفة ، وعدو المنطق والعلم ، وأن فى فلسفته ضعفاً فى البناء المنطقى .

٦ – أن فى فلسفته نزعة نازية ، وأن دعوته إلى الوجود الحقيقى تماثل دعوة هتلر

بوصفها نداءً للمصير الألمانى التى سادت فى عهده ، وأنه ساهم فى الحزب النازى الإشتراكى ، وقام بإحراق المؤلفات المناهضة للفكر النازى حين كان مديراً لجامعة فرايبورج .

٧ – أنه أحد ممثلى الجناح الملحد من فلسفة الوجود .

أما عن الصعوبات التى واجهت هذا البحث فتدور حول « نصوص هايدجر » ، ولغته التى رأى كثير من الشارحين أنها لغة عصية على الفهم ، وأنه ينحت « جهازاً » من المصطلحات التى لا تعرفها اللغة الفلسفية ، ولا لغته نفسها ، فيغوص إلى إشتقاقات منسية ، أو مشكوك فى أمرها ليستمد دعائم فلسفته .

والواقع أن مصطلحات هايدجر تمثل مشكلة من نوع خاص بالنسبة للمترجم أو لشارح فلسفته ، وهى مشكلة قد يصعب الوصول إلى حل نهائى لها .

وهايدجر نفسه يرى أن كل ترجمة هى فى حد ذاتها « تفسير » ؛ لذا فإن أى محاولة للترجمة تنبع من فهم المترجم الذاتى لفكر هايدجر ، وبذلك تتعدد تفسيرات فلسفته بتعدد الترجمات ؛ فلا يمكن الوصول إلى ترجمة واحده نهائية لمصطلحاته ، لأن فى ذلك – على أقل تقدير – سلباً لتفكيره من ثراء إمكانياته ، وحصره فى تفسير واحد قد لا يشمل كل جوانب فكره .

إن هايدجر نفسه يعترف بغرابة لغته فى مواضع كثيرة من كتاباته ، كما أن أسلوبه فى هذه المصطلحات مثل الوجود – فى – العالم ، والوجود – للموت .... إلخ يشير إلى أنه يستخدمها على نحو مختلف عن معناها المألوف ، وينحت لها معنى جديداً مما يمثل صعوبة كبرى« لمن يحاول ترجمته إلى لغه أخرى ؛ فبعض كتاباته تستحيل على المترجم إلا إذا فسر كل جملة بحاشية أكبر منها ، وسيصطدم حتماً ببعض الكلمات والمصطلحات التى يقف أمامها حائراً لأن الفكرة نفسها مرتبطة بها ؛ ذلك أن مصطلحاته مرتبطة إلى حد كبير بمشكلة اللغة التى يعبر بها عن فكرة الوجود .

ولعل جانباً كبيراً من هذه الصعوبة يزول إذا تعودنا على مصطلحاته الجديدة ، وإذا حاولنا فهمه من الداخل ، أى أن نتابعه على الطريق الشاق ، ونحقق حركته الفكرية فى تطورها وصيرورتها قبل إصدار الحكم عليها .

ويبدوا أن صعوبة « الوجود والزمان » على وجه الخصوص – وهو « المؤلف الذى

إنصبت عليه هذه الدراسة » – أن تكون راجعة إلى صعوبة « الموضوع » الذى يحاول هايدجر الإقتراب منه ؛ فهو يتعمق التراث الفلسفى لكى يكشف عن أساسه الذى أهمل ونسى ، ويبين قصور هذا التراث وضرورة تحديه ، فلا عجب أن يترك لغة هذا التراث ، ويتحرر منها رويداً رويداً ، وإن إضطر إلى الحوار معها والهجوم عليها بأسلحتها مستخدماً فى نفس الوقت لغته الجديدة ، والدليل على ذلك هو تخليه عن مشكلة الذات والموضوع ، ومشكلة وجود العالم الخارجى ، وإعادته النظر فى مفاهيم الأنطولوجيا ، والعلو ، والحقيقة ... إلخ .

كما يبدو أن « الوجود والزمان » ليس صعباً من ناحية لغته ؛ فاللغة واضحة لمن يملك الصبر عليها ، وليس عسيراً إذا فهمنا مقصده الأساسى وهو « السؤال عن الوجود » ، ويصبح الكتاب « مضنياً » إذا أغفلنا الإرتباط الجوهرى بين الوجود والزمان أو أغفلنا أن الزمان هو الأفق الذى نطل منه على سؤال الوجود(٥) .

صفوة القول . أن هايدجر لم يكن مهتماً بالموجودات أو الأشياء على الإطلاق ، وإنما بالمعنى والوجود(٦) ، فاللغة التى إستخدمها ليست أو نطيقية وإنما أنطولوجية ؛ ذلك إن « حقيقة الوجود » إنما تحتل مكاناً بارزاً فى طريق هايدجر الفكرى بأسره .

وعلينا أن نحاول أن نفكر « معه » حتى يمكننا السير فى دروبه الشاقة العسيرة .

[نسأل الله تعالى أن يهدينا سواء السبيل وأن يسدد خطانا]

الفصل الأول

الانطولوجيا الفينومينولوجية عند مارتن هايدجر

تمهيـــــــــد ..

موضوع هذا البحث هو « فينومينولوجيا وأنطولوجيا الوجود الحقيقى عند مارتن هايدجر » ، فأما عن الأنطولوجيا « الأساسية » عند هايدجر ، فهى إسم لمذهبه الذى يبحث فى الفرق الأنطولوجى بين الوجود والموجود ، كما يبحث فى السؤال عن معنى الوجود ، وأما عن الفينومينولوجيا فهى إسم لمنهجه فى تفسير الانية تفسيراً وجودياً كخطوة تمهيدية للوصول إلى معنى « سؤال الوجود » .

« فالأنطولوجيا الفينومينولوجية » عند هايدجر مصطلح يعبر عن مذهبه ومنهجه فى آن واحد ، ويشير إلى تأثره الواضح بكل من أرسطو وهسرل كما سيأتى بيانه .

وقبل أن نخوض فى مذهب هايدجر نشير بإيجاز إلى معنى الأنطولوجيا والفينومينولوجيا فى تاريخ الفلسفة . الأنطولوجيا[1] مصطلح فلسفى يشير إلى « البحث فى الوجود[2] ، بما هو موجود » ، وهى عبارة إستخدمها أرسطو كموضوع للميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى كما سيأتى بيانه ، كما نجد هذا المصطلح عند اليونان قبل سقراط بمعنى الوجود المادى ، القائم فى ذاته ، والممتلئ ، والكامل ، أو كموضوع يتصف بالأزلية والسكون ، وأثارت هذه الفكرة عن الوجود طائفة من الأفكار المعارضة مثل التغير والحركة ، والعدم أو الخلاء ، واللامتناهى .

أما سقراط (٤٧٠ - ٣٨٩ ق.م) ، فقد إهتم بالجانب الخلقى ، ورأى ضرورة إثبات بعض الحقائق أسماها « بالماهيات » كالفضيلة والخير والعدالة ، فلم يعد الوجود عنده موجوداً قائماً فى ذاته نبحث عن صفاته ومحمولاته ، ولكن تلك المحمولات هى الوجود الحقيقى عند سقراط وهكذا إرتبط عنده الوجود بالمعانى أو الماهيات .

أما أفلاطون (٤٤٧ - ٣٤٧ ق.م) ، فنجد صدى تلك الإتجاهات كلها فى مذهبه : فأخذ عن بارمينيدس فكرة الوجود فى ثباته وسكونه ، وعن هيرقليطس فكرة التغير والحركة ، وعن سقراط فكرة المعانى أو الماهيات وأصبح الوجود الثابت الأزلى عند بارمينيدس هو عالم المثل عند أفلاطون ، وبقى عالم الحس وحده عالم التغير بمعناه عند هيرقليطس .

كما أوضح أفلاطون معنى آخر لفعل الكينونةغير كونه الماهى أو مطابقة المثال لذاته ، وهو معنى « الرابطة » التى تربط بين أجزاء الجملة ، وبهذا وضع أساس نظرية

القضية Proposition أو الحكم Judgement الذى يجعل الوجود مجرد رابطة بين الموضوع والمحمول ، وهذا ما أسماه أفلاطون « بالمشاركة » بدلاً من الحكم أو القضية . كما نجد إسم الأنطولوجيا أيضاً عند الإسكولائيين مماثلاً لتعريف اليونان ، وأطلقوا عليها إسم Transcendentia أو الصفات المشتركة لكل الموجودات .

أما ديكارت فى العصر الحديث (١٥٩٦- ١٦٥٠م) ، فلقد أحل الفكرة والمعرفة فى المحل الأول ولم تعد فكرة الوجود إلى بؤرة إهتمام الفلسفة إلا فى الفلسفات المعاصرة ، فاليقين الأول عنده الذى تبدأ منه الميتافيزيقا هو الكوجيتو « أنا أفكر إذن أنا موجود » والوعى بالأنا المفكر هو وعى بالوجود الأول المباشر ، فالمعرفة أولى بالنسبة للوجود ، ونحن نلتمس الوجود فى ثنايا الفكر أو « الأنا حين تفكر » ، ثم ننفتح على الموجودات الأخرى بما لدينا من أفكار فطرية ، ويعبر ذلك عن الموقف المثالى فى مقابل الموقف الواقعى الأرسطى الذى يرى للوجود واقعاً مستقلاً عن معرفتنا وفكرنا ، قائماً فى ذاته ، ويرى ديكارت أن علامة اليقين فى الأفكار النظرية هى وضوح وتميز هذه الأفكار مما يجعلها أفكاراً حقيقية تقابلها أشياء خارج الذهن ، وبذلك أمكنه أن يمتد بالوجود شيئاً فشيئاً إلى أبعد من ذاته ، إلى الله والعالم ، فالفكر لا يدرك وجوداً فى الخارج إلا عن طريق التصورات الواضحة المتميزة عنده وطبقاً لها ، وبضمان الصدق الإلهى ، والوجود ما هو إلا تابع للمعرفة وتال لها ، أما كانط (١٧٢٤ – ١٨٠٤م) ، فلقد تأثر بموقف ديكارت الذى واجه الوجود عن طريق المعرفة ، وليس موضوع الفلسفة عند كانط الوجود ، بل المعرفة العلمية ، وليست الأنطولوجيا وإنما الرياضيات ومبادئ الطبيعيات أوثق العلوم جميعاً ، والشروط التى تكونت بمقتضاها هاتان المعرفتان الوثيقتان هى التى تحدد معنى الوجود عنده .

وإذا كان الوجود عند بارميندس موضوعاً وعند أفلاطون محمولاً منفصلاً ، وعند أرسطو محمولاً يقال على الأشياء ، فإنه عند كانط لا يمكن محمولاً لأى موضوع ، إذ هو شئ آخر غير صفات الموضوع مهما إختلف ذلك الموضوع ، فهو زائد على ماهية الموضوع ويضاف إليها من الخارج بناءً على التجربة ، ومثل هذه القضية التى يضيف محمولها جديداً[٣] ليست قضية تحليلية (تحصيل حاصل) . وإنما قضية تركيبية . فالشئ « موجود » عند كانط لا بتحليل تصوره العقلى ، وإنما إذا كان

موضوعاً يعرف ، أى يدخل فى نطاق المعرفة الممكنة للإنسان وهى المعرفة العلمية التى يضافر فيها الحس والعقل معاً ، أما المعرفة الميتافيزقية المبنية على تصورات عقلية صرفه ، فليست ممكنة ، لأنها تتجاوز الحواس ، ويستقل بها العقل ، فيبنى أنطولوجيا للألوهية والنفس والعالم ككل بعيداً عن الحس ، وهذه هى على الترتيب مباحث الأنطولوجيا والإلهيات والسيكولوجيا العقلية ، والكوزمولوجيا ، وكلها ليست معرفة ممكنة ، فالشئ الموجود عند كانط معناه موجود كظاهرة أو فى عالم الظواهر ، والظواهر عنده ليست مستقلة عن معرفتنا ، بل هى ثمرة لأفعال العقل التى يفهم بها معطيات التجربة الحسية.

وبذلك يمكن القول بأن كانط - برفضه أن يكون الوجود محمولاً ثم بتأكيده أن الوجود هو الظواهر - قد حطم الأنطولوجيا من أفلاطون إلى ديكارت التى ميزت بين درجات للموجود ، بين المثل والأشباح (أفلاطون) ، بين الجوهر والأعراض (أرسطو)، بين الواجب والممكن (إبن سينا) ، بين الكامل وغير الكامل (ديكارت) ، فالظواهر وحدها هى موضوع المعرفة الممكنة أما الأشياء فى ذاتها ، فهى منفصلة عن مجال معرفتنا ، والطريق إليها يتم عن طريق الأخلاق أو العقل العملى .

أما الوجود عند هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١م) فهو الفكرة Idea التى لها منطقها الجدلى فى الإنتشار خلال التاريخ وهو موضع الإنتشار ، وهذا الوجود الخالص هو التجرد الخالص والنفى المطلق الذى إذا تأملناه مباشرة يكون العدم ، فيتم الإنتشار الجدلى على أساس النفى من الوجود إلى العدم ، ثم يتحد الوجود والعدم فى حد ثالث هو الصيروره وتستمر الحركة الجدلية من القضية إلى النقيض إلى المركب بينهما حتى نصل إلى الموجود لذاته أو من أجل ذاته وهو الفكرة أو الروح المطلق أو الكامل .

وبذلك نعود إلى الكل البارمينيدى ولكن فى صورة الروح أو الفكرة أو الألوهية ، وكل ما عداه من أفراد ودول وحضارات لا وجود لها إلا بالنسبة إليه ، وتلك هي المثالية المطلقة . ونحن إذا أطلقنا على الأنطولوجيا بمعانيها السابقة « الأنطولوجيا التقليدية » ذات الأصول الأرسطية ، وجدنا أنها فلسفة وجودية تبحث عن فهم للموجود بواسطة المحمولات أو التصورات العامة أو الماهيات المشتركة كما يفعل العلم بحيث تختفى خصوصية الموجود الشخصى على عكس « الأنطولوجيا الوجودية المعاصرة » - ومن

ممثليها هايدجر ، فهى تتحاشى الماهيات العامة وقوانين العلم لتلتقى بالوجود الحى الخاص بالفرد الإنسانى [٤] .

أما الفينومينولوجيا [٥] ، فأول من أستخدم هذا الإصطلاح هو « يوحنا هنرى لامبرت » الـذى عاصر كانط وتحدث عما أسماه بعلم الظواهر [٦] فى كتابه « الأورجانون الجديد » عام ١٧٦٤ .

ومن ثم فعلم الظواهر هو العلم الذى يتخذ موضوعاً له ما تبدو عليه الأشياء ويعبر ذلك عن الفلسفة الظاهرية عند كانط ، وهي المذهب القائل بأن الإنسان لايعرف سوي الظواهر وليس الأشياء فى ذاتها ، ونجد ذلك أيضاً فى وضعية « كونت » ، والمذهب التطورى عند « سبنسر » فالظاهرة عند كانط Phenomenon ، هى كل ما يمكن أن يكون موضوعاً للخبرة فى الزمان والمكان ويمكن معرفته ، أما الشئ فى ذاته Noumenon فتتعذر معرفته كما ذهب « الوضعيون » إلى إنكار الشئ فى ذاته ، بدعوى أن كل شئ قابل للوصف والتحليل ، واللغة هى التى تمكن من تعريف الشئ كما يمثل للوعى ، وتصفه وصفاً عملياً ويستقصى الشئ تماماً .

وهنا تختلف الفينومينولوجيا عن الفلسفة الظاهرية عند كانط التى ترد الشئ إلى صفاته الحسية بينما تصف الفينومينولوجيا عند « هسرل » الشئ وصفاً فينومينولوجياً بحثاً عن الماهية الخالصة ، وتستخدم فى ذلك عملية « الرد الفينومينولوجى الترانسندنتالى » الذى يتجاوز الوعى المباشر وخبراته الواقعية إلى الشعور الخالص المطلق الذى نجد فيه الأصول الأولية لكل الظواهر . وإختلف « هايدجر » مع أستاذه حول معنى « الترانسندنس » ، فعرفه هايدجر بأنه الوجود ، لكنه ليس الوجود كما توجد الأشياء ، وإنما الوجود الذى يستبق إمكانياته فى صورة المشروع فيجاوز فى ذلك العالم المعطى ، ولكنه يخرج عن ذاته إلى العالم ليوجد فى العالم ، وليس ليعرفه أو لمجرد أن يعيه [٧] .

« نبذة عن الفيلسوف مارتن هايدجر عام ١٨٨٩ - ١٩٧٦م »

[أولاً] وقائع حياته ومؤلفاته :

[رتابة لا حد لها من الخارج ، وثورة لا حد لها من الداخل ، تلك هي حياة هايدجر ، حياة خيالية من الأحداث الخارقة إلا من « تجربة الفكر » في صراعه مع الوجود والحقيقة]

وهذه التجربة لم تكف عن إستكشاف التراث الغربي والحوار المستمر معه ، والإنصات من جديد لنداء الوجود الذى إنبعث من نصوص فلاسفة الإغريق ، ولا يزال يدعونا ألا ننساه ، فحياة هايدجر هي فكره ، وتجربته على طريق الحياة هي تجربته على طريق الفكر (٨) .

ولد مارتن هايدجر في السادس والعشرين من سبتمبر عام ١٨٨٩م في بلدة مسكيرش Messkirch ، وهي مدينة صغيرة في مقاطعة بادن Baden تقع جنوبي غرب ألمانيا في منطقة الغابات السوداء لأسرة عميقة الجذور في هذا الإقليم : فكان أبوه « فريدريش » صانعاً للبراميل ، وأميناً لخزانة كنيسة القديس مارتن في تلك المدينة ، وديانته هي الكاثوليكية ، وأمه يوهانا كمف Johanna Kempf ، وكان والداه يريدان أن يلحقاه بسلك الكهنوت ، ولكنه لم يرد لنفسه الإستمرار في« تعلم اللاهوت ، يقول هايدجر في ترجمة لحياته الملحقة برسالة « نظرية الحكم في المذهب النفساني» عام ١٩١٤ « دخلت المدرسة الشعبية في بلدى ، ثم دخلت المدرسة الثانوية في كولستانس من عام ١٩٠٢ إلى عام ١٩٠٦ م ، وإبتداء من السنة قبل النهائية دخلت مدرسة برتولد Berthold الثانوية في فرايبورج – في برايسجاو (عاصمة الغابة السوداء) ، وبعد أن حصلت على شهادة إتمام الدراسة الثانوية في عام ١٩٠٩ م تعلمت في جامعة فرايبورج حتى الإمتحان النهائي Rigorosum ، كما يقول في مقال له عنوانه « طريقي إلى الفينومينولوجيا » نشره في عام ١٩٦٣ م وضمنه بعد ذلك كتابه (حول موضوع الفكر) : « بدأت دراستي الجامعية في الفصل الدراسي الشتوى بين سنتي ١٩٠٩ و ١٩١٠ م في كلية اللاهوت من جامعة فرايبورج ، وأتاحت لى دراسة اللاهوت من الوقت والفراغ ما يسمح بإشباع نهمي إلى الفلسفة التي كانت تشغل حيزاً محدوداً من تلك الدراسة ، وكان كتاب هسرل « بحوث منطقية » كالغريب الوحيد بين المجلدات اللاهوتية على مكتبي في المعهد الديني الذى أعيش فيه ، وبعد

فصول دراسة أربعة إنقطعت عن الدراسة اللاهوتية ، ووهبت نفسى كلية للفلسفة مع إستمرارى فى الإستماع للمحاضرات اللاهوتية فى الأعوام التالية لعام ١٩١١ م وبخاصة محاضرة كارل بريج Carl Braig عن الدوجماطيقا بدافع إهتمامى باللاهوت التأملى .. وفى تجوالنا معاً – عندما كان يسمح لى بمصاحبته – سمعت لأول مرة عن تأثير شلنج ومغزى فلسفة هيجل بالنسبة للاهوت التأملى ، وكيف أن فلسفتيهما تتميز عن المذاهب الدوجماطيقية عند الإسكولائيين ، ومنذ ذلك الحين والتوتر بين الأنطولوجيا واللاهوت التأملى كبنية للميتافيزيقا قد نشأ فى مجال بحثى»[٩].

وهكذا تمكن هايدجر فى الفترة ما بين عام ١٩١١ ، ١٩١٣ م من دراسة الفلسفة والعلوم الإنسانية والطبيعية والرياضيات بجامعة فرايبورج . وفى الفصل الأخير تابع دروس التاريخ ، وفى عام ١٩١٦ م حصل على الدكتوراه المؤهلة للتدريس بالجامعة Habilitation برسالة عن (نظرية المقولات والمعنى عند دونس سكوتس) وقد أهداها إلى أستاذه ريكرت Rickert) .

وفى عام ١٩١٣ كان قد حصل على الدكتوراه برسالة أعدها تحت إشراف الأستاذين شنايدر وريكرت بعنوان « نظرية الحكم فى النزعة النفسية فى المنطق » . وقد نشرت الرسالتان مع بحث عن مفهوم الزمن فى علم التاريخ عام ١٩٧٢ م بمدينة فرانكفورت – على الماين تحت عنوان الأعمال المبكرة Fruhe Schriften ، كما نشرت رسالته الثانية عن نظرية المقولات والمعنى فى « مجلة الفلسفة والنقد الفلسفى ».

وبعد حصوله على دكتوراه التأهيل فى عام ١٩١٦ م عين مدرساً Privat Dozent فى جامعة فرايبورج [١٠] ، وشرع يهتم بتعمق التراث الفلسفى القديم ، وتمحيص نصوص الفلاسفة الكلاسيكيين فأقام بينه وبين فلاسفة الماضى ضرباً من الحوار الشيق ، وتمكن إلى حد بعيد من الربط بين مشكلات فلاسفة الحاضر ، ومشكلات الفلاسفة الأقدمين[١١] .

وفى عام ١٩١٧م تزوج من الفريده بترى Elfrede Petri ، ورزق منها بيورج فى عام ١٩١٩ م ، وهرمان فى عام ١٩٢٠ م .

وفى عام ١٩٢٣ م إنتقل إلى مدينة ماربورج Marburg للعمل أستاذاً مساعداً بها وبقى فيها حتى عام ١٩٣٨ م حيث بنى « كوخه » المشهور فى توتناوبورج ، وهو الذى أتم فيه كتابه « الوجود والزمان » ويعد من أعظم المؤلفات الفلسفية على مدى

تاريخ الفلسفة ، وفى هذه الفترة تعرف على ياسبرز ، وماكس شيلر ، وتوطدت أواصر الصداقة بينه وبين « باول ناتورب » أحد أعلام الكانطة الجديدة ، وهو الذى دعاه إلى هذه الجامعة .

وفى عام ١٩٢٣ م ألقى أولى محاضراته العامة « الوجود واليقظة » بدعوة من الفيلسوف ماكس شيلر فى جمعية كانط بمدينة كولن أو كولونيا Köln .

وفى الرابع من ديسمبر من عام ١٩٢٦ م ألقى محاضرة بإتحاد الفلسفة بمدينة ماربورج عن « مفهوم البحث الفينومينولوجى وتطوره » (١٢) .

وفى عام ١٩٢٧ م ظهر الجزء الأول من « الوجود والزمان » Sein und Zeit فى المجلد الثامن من حولية « الفينومينولوجيا والبحث الفينومينولوجى » التى يصدرها هسلر ، كما ظهر أيضاً فى نفس السنة فى طبعة مستقلة وما زال يعاد طبعه منذ ذلك الحين دون تغيير يذكر .

وترجع أهمية « الوجود والزمان » إلى أصالة الطريقة التى عالج بها هايدجر مشكلات الفلسفة الأساسية ، وإلى المفاهيم الجديدة التى كشفت عنها دراسة هايدجر الأنطولوجية لمقومات الوجود الإنسانى أو الآنية « Dasein » (١٣)– كما سيأتى بيانه – ويمكن القول إن « الوجود والزمان » يعد من أهم الأعمال الفلسفية التى ظهرت فى هذا العصر ، بل إنه بدأ عصراً جديداً : فهو بداية إنقلاب جديد فى التفكير الفلسفى ، ومفرق طريق سرعان ما تشعبت عنه دروب جديدة ، وإمتد تأثيره من المشتغلين بالفلسفة إلى دوائر العلماء والأطباء والأدباء والشعراء (١٤) ، ويمكن القول بأن هذا الكتاب هو أعظم تحليل للوجود البشرى ظهر فى الفلسفة الوجودية على إمتداد هذه الحركة كلها.

وفيه رأى هايدجر أن تناول مسألة الوجود يقتضى مهمتين يقابلهما تقسيم الكتاب إلى قسمين ، فأما القسم الأول فيتناول تفسير الآنية من جهة الزمانية وتفسير الزمان بوصفة الأفق الترانسندنتالى الذى ينظر منه إلى السؤال عن الوجود ، أما القسم الثانى فيشرح المعالم الرئيسية لما أسماه هايدجر « بالتحطيم الفينومينولوجى لتاريخ الأنطولوجيا» على هدى من مشكلة الزمانية ، ثم أعلن أن القسم الأول سيتفرع إلى ثلاثة فصول ، التحليل الأساسى للآنية ، والآنية والزمانية ، والزمانية والوجود .

وجدير بالذكر ، أن هايدجر لم يكتب هذا الفصل الثالث ، وإستعاض عن هذه المهمة بما قدمه بعد ذلك من بحوث ودراسات ومحاضرات من أبرزها كتابه عن

« كانط ومشكلة الميتافيزيقا » ومحاضرته « ما الميتافيزيقا ؟ » وكتابه « المدخل إلى الميتافيزيقا » .

والمشكلة التى عالجها هايدجر فى « الوجود والزمان » تدور حول « السؤال عن معنى الوجود »[١٥] ، ولم ينصب إهتمامه على الموجودات ، وإنما على الوجود وليس سواه ، وهدفه من ذلك هو تفسير الزمان بوصفه الأفق الممكن لتفسير الوجود بما هو كذلك ، فالإشكال الهايدجرى الأساسى هو السؤال عن معنى الوجود ، وما عدا ذلك وسيلة لحل الإشكال، وتحليل الآنية أو الوجود الإنسانى عنده يفترض مسبقاً السؤال عن معنى الوجود ، والأنطولوجيا الأساسية هى الأنطولوجيا الوحيدة اللازمة لهذا التحليل .

ولما كانت الآنية مرتبطة بصورة أساسية بالزمان ، فإن ذلك يفسر الرابطة بين مصطلحين أساسيين فى أنطولوجيا هايدجر يؤسسان عنوان كتابه الضخم « الوجود والزمان »[١٦] .

ولقد إختلف النقاد فى الحكم على قيمة « الوجود والزمان » ، فذهب البعض إلى أنه كتاب ممتاز فى الأنثروبولوجيا الفلسفية ، وذلك لأنه تضمن من الإتجاهات ما جعل مارتن بوبر M . Buber (١٨٧٨- ١٩٦٥ م) يفسح له مجالاً واسعاً فى دراسته للأنثروبولوجيا الفلسفية المعاصرة ، كما أدرجه البعض الآخر فى عداد الكتب الهامة التى عملت على ظهور الفلسفة الوجودية ، وكان له أكبر الأثر على سارتر زعيم الوجودية الفرنسية ، والحقيقة أن المشكلة الكبرى التى شغلت إهتمام هايدجر لم تكن هى مشكلة الإنسان أو الآنية ؛ بل مشكلة الوجود من حيث هو وجود[١٧] ، وأن نتائج « الوجود والزمان » مرحلية فى طريق البحث عن الأساس الأول للحقيقة[١٨] .

وغنى عن البيان أن « الوجود والزمان » قد كشف عن أصالة فكر هايدجر، وطموحه الفكرى فى تشييد « ميتا فيزيقا الوجود » بالمعنى الأرسطى ، وهى ميتافيزيقا إستوعبت فكر أعظم فلاسفة العصر مثل كيركجور، ونيتشه، وبرجسون، ودلتاى، وهسرل، وشيلر، وزمل، والمؤلفات التالية « للوجود والزمان » تبين إتساقه مع هدفه الأصلى[١٩] .

ومن المحاضرات الهامة التى ألقاها فى ماربورج « بين عامى ١٩٢٣ - ١٩٢٨م» : « مقدمة عن تاريخ مفهوم الزمان » عام ١٩٢٥ م . « والمشاكل الأساسية فى الفينومينولوجيا » عام ١٩٢٧ م ، « والتفسير الفينومينولوجى لنقد العقل الخالص عند

كانط » عام ١٩٢٧ – ١٩٢٨ م .

وفى عام ١٩٢٨ م عين هايدجر أستاذاً لكرسى الفلسفة بجامعة فرايبورج خلفاً لأستاذه إدموند هسرل حينما بلغ سن التقاعد ، وبناءً على توصية منه ، وظهرت له فى عام ١٩٢٩ م ثلاثة أبحاث قيمة : « كانط ومشكلة الميتافيزيقا » ، « ماهية السبب » ، « وما الميتافيزيقا ؟ » .

فأما عن « كانط ومشكلة الميتافيزيقا » « Kant und das Problem der Metaphysik » فهو عبارة عن سلسلة محاضرات ألقاها فى معهد « هردر » بمدينة «ريجا» فى سبتمبر عام ١٩٢٨ ، وهو أيضا محاضرات ألقاها هايدجر فى الفصل الدراسى الشتوى ١٩٢٧ – ١٩٢٨م ومحاضرات ألقاها فى مدرسة التجار العليا فى دافوس Davos فى سويسرا .

وقدم فى هذا الكتاب تأويلاً جديداً لمؤلف كانط المعروف « نقد العقل النظرى » ، فجعل من قوة المخيلة الدعامة الأساسية للمعرفة ، وقدمها على كل من الحدس والفهم، وأحدث هذا الكتاب دوياً كبيراً فى الأوساط الفلسفية ، إلا أن البعض أخذ عليه أنه يميل إلى تفسير كانط فى ضوء إهتمامات هايدجر الأنطولوجية نفسها[٢٠] .

والواقع أن أفضل تقديم « للأنطولوجيا الأساسية » هو الفصل الختامى من « كانط ومشكلة الميتافيزيقا » ، ثم تعود إلى « الوجود والزمان » على الرغم من أن مؤلفه عن كانط قد نشر بعد الوجود والزمان فى عام ١٩٢٩ م ، وهذا المؤلف يتسم بالوضوح مما يساعد على فهم الوجود والزمان ، يبين أن مجهود هايدجر كان موجهاً ضد تفسيرات الكانطية الجديدة التى سادت الجو الفلسفى لألمانيا حينذاك . فالكانطية الجديدة – ومن أتباعها كوهين ، فندلباند ، ريكرت ، بنو إردمان ، ناتورب ، ريل – تنظر إلى فلسفة كانط بوصفها نظرية للمعرفة ، ويعد « نقده » نظرية للعلم الوضعى ، أما هايدجر ، فيهدف إلى تفسير « نقد العقل الخالص » بوصفه تأسيساً للميتافيزيقا ، ذلك أن مشكلة الميتافيزيقا مشكلة أنطولوجية أساسية .

ويعنى ذلك أن المشكلة عند كانط يمكن صياغتها فى الصورة التالية : ما هى الشروط التى تجعل التركيب الأنطولوجى (العلو) للعقل المتناهى ممكناً ؟ أما المشكلة عند هايدجر فهى «ما هى العلاقة بين تناهى الإنسان وفهم الوجود بما هو كذلك»[٢١].

وفى مارس عام ١٩٢٩ م إنعقدت ندوات فى « دافوس » إشترك فيها هايدجر وإرنست كاسيرر[٢٢] ، وعرض فيها تفسيره لمعنى نقد العقل الخالص معارضاً تفسير الكانطية الجديدة ، فانبرى له كاسيرر ، ودارت بينهما مناقشة حادة يوجد نصها فى ملحق الطبعة الرابعة من كتاب هايدجر « كانط ومشكلة الميتافيزيقا » .

وفى الرابع والعشرين من يناير عام ١٩٢٩ م ألقى محاضرة « الأنثروبولوجيا الفلسفية وميتافيزيقا الآنية » بمدينة فرانكفورت ، كما ألقى خطاباً بمناسبة عيد ميلاد هسرل السبعين فى الثامن من أبريل .

وفى الرابع والعشرين من يوليو عام ١٩٢٩م ألقى محاضرة «ما الميتافيزيقا؟» ، وهى محاضرته الأولى التى أفتتح بها حياته الجامعية بجامعة فرايبورج بدعوة من المدير السابق بجامعة فرايبورج ، وألقاها بالقاعة الكبرى للجامعة وصدرت فى نفس العام ببون[٢٣] .

وتضمنت هذه المحاضرة تساؤلاً عن « العدم » وشرحاً لمفهوم « القلق » وبياناً لصلة العدم بالسلب ، ودفاعاً غير مباشر عن الميتافيزيقا .

وفى نفس العام ألقى محاضرة «مشكلة الفلسفة اليوم» فى مدينة كارلزروه Karlsruhe ، كما أصدر كتابه «ماهية السبب» Vom Wesen des Grundes ، وهو بحث أسهم به فى الكتاب التذكارى الذى صدر تكريماً لهسرل بمناسبة بلوغه سن السبعين من عمره ، وإهتم فيه بفحص مشكلة التعالى أو المفارقة ، كما عنى بدراسة طبيعة « العلة » ، وتحليل « مفهوم العالم » ، والكشف عن الدعامة التى يقوم عليها الموجود الزمانى .

وفى الحادى والثانى والعشرين من مارس عام١٩٣٠م ألقى محاضرتين الأولى هى «مشكلة الفلسفة اليوم» . والثانية «حول مشكلة الميتافيزيقا» فى الإتحاد العلمى بمدينة أمستردام ، كما ألقى محاضرته الشهيرة «ماهية الحقيقة» Vom Wesen der Wahrheit ، بمدينة بريمن فى شهر أكتوبر، ثم فى ماربورج ، وفرايبورج ودرسدن .

وفى عام ١٩٣٣ م أنتخب مديراً لجامعة فرايبورج بدعوة من المدير السابق لجامعة فرايبورج وبتأييد من مجلس الجامعة ، وبناءً على طلب جميع أساتذة الجامعة بعد أن وافق هايدجر على ترشيح نفسه لمنصب مدير جامعة فرايبورج[٢٤] وألقى بهذه المناسبة خطاباً مشهوراً عن « تأكيد الجامعة الألمانية لنفسها » DieSelbstbehauptung

der deutschen Universitat ، ويعد هذا الخطاب الزلة السياسية الكبرى التى وقع فيها ضحية إنخداعه بالنازية ، ولكنه لم يلبث أن تبين خطأه ، فتنازل عن منصبه فى العام التالى مباشرة عام ١٩٣٤ م .

وفى الثالث عشر من يوليو عام ١٩٣٥ م ألقى محاضرة « الأصل فى العمل الفنى » فى جمعية الفنون بمدينة فرايبورج ، وفى عام ١٩٣٦ م أعاد إلقاءها بمدينة زيورخ ، ونشرت بعد ذلك فى كتاب « المتاهات » Holzwege عام ١٩٥٠ م بمدينة فرانكفورت .

وفى عام ١٩٣٦ م نشر محاضرة « هيلدرلين وماهية الشعر » (٢٥) وهى محاضرة ألقاها فى الثانى من أبريل فى روما ، وأعيد نشرها فى عام ١٩٤٤ م مع دراستين يشرح فيهما قصيدتى هيلدرلين « العودة » و « إلى الأقارب » ضمن كتابه « شروح على شعر هيلدرلين » .

وفى التاسع من يوليو عام ١٩٣٨ م ألقى محاضرة « تأسيس الصورة الكونية الحديثة عن طريق الميتافيزيقا » أمام جمعية البحوث الفنية والطبيعية والطبية بفرايبورج ، وأعيد نشرها بكتاب متاهات تحت عنوان : « عصر الصورة الكونية أو الأيديولوجية » .

وفى عام ١٩٣٩ م ألقى محاضرة عن أنشودة هيلدرلين « كما فى يوم عيد » ، وهى محاضرة ألقاها عدة مرات ، ونشرت فى الكتاب السابق الذكر « شروح على شعر هيلدرلين » ، ويبدو أنه منذ عام ١٩٣٦ م ظهر فى تفكير هايدجر إتجاه جديد تجلى فى رسالته « هيلدرلين وماهية الشعر » ، وفيها حلل ماهية الشعر ، وفهم ماهية اللغة إبتداء من ماهية الشعر ، وحاول الكشف عن الأنظار الفلسفية العميقة لتأملات الشعراء .

وفى عام ١٩٤٠ م ألقى محاضرة « نظرية أفلاطون عن الحقيقة » نشرت بعد ذلك عدة مرات فى عامى ١٩٤٧ م و ١٩٥٤ م مع رسالته عن النزعة الإنسانية Über den Humanismus ، كما نشرت مع إثنى عشرة مقالاً ومحاضرة أخرى مبكرة عام ١٩٦٧ م فى كتابه « علامات على الطريق » Wegmarken ، ولقد إهتم الباحثون بنظرية هايدجر فى الحقيقة بوصفها محور إرتكاز لكل تأملات هايدجر الفلسفية حيث فسر الحقيقة تفسيراً وجودياً أصيلاً بوصفها تفتحاً وكشفاً للوجود .

وفى عام ١٩٣٤ م دراسة عن قصيدة هيلدرلين « ذكرى » Hölderlins

Hymne: Andenken ونشرت فى الكتاب التذكارى الذى صدر بمدينة توبنجن بمناسبة مرور مائة سنة على وفاة هيلدرلين .

كما ألقى محاضرة فى دائرة محدودة من تلاميذه المقربين عن كلمة نيتشه عن « موت الإله » وقد نشرت فى « المتاهات » .

ومن المحاضرات الهامة التى ألقاها فى فرايبورج بين عامى ١٩٢٨ – ١٩٤٤ م : المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا عام ١٩٢٩ م إلى ١٩٣٠ م ، وعن ماهية الحرية الإنسانية عام ١٩٣٠ م ، وفينومينولوجيا الروح عند هيجل عام ١٩٣٠ م ، مدخل إلى الميتافيزيقا عام ١٩٣٥ م ، وبارمنيدس عام ١٩٤٢ م .

وفى عام ١٩٤٤ م جند فى فرقة « العاصفة الشعبية » التى كونها هتلر فى أواخر الحرب العالمية الثانية ، وفى عام ١٩٤٥ م منعته قوات الإحتلال الفرنسية من التدريس ، وإستمر ذلك حتى عام ١٩٥١ م .

وفى عام ١٩٤٦ م ألقى محاضرة « لم الشعراء ؟ » Wozu Dichter ? وهى مأخوذة من أحد أبيات هيلدرلين المشهورة : « لم الشعراء فى الزمن الضنين ؟ » ألقاها فى دائرة محدودة من التلاميذ والأصدقاء بمناسبة مرور عشرين عام على وفاة الشاعر ريلكه ، ونشرت فى المتاهات .

وفى عام ١٩٤٧ م ظهر كتابه « نظرية أفلاطون عن الحقيقة » مع « رسالة عن النزعة الإنسانية » التى رد فيها على خطاب وجهه إليه المفكر الفرنسى جان بوفريه ، وتنطوى على توضيحات هامة لبعض المصطلحات والمفاهيم لدى هايدجر خصوصاً فى « الوجود والزمان » .

وفى عام ١٩٤٩ م ظهر « نداء الحقل » Der Feldweg ، خواطر شاعرية نشرت لأول مرة فى صحيفة الأحد التى تصدر بمدينة هامبورج (العدد ٤٣ فى ٢٣ من أكتوبر) ، كما نشر أربع محاضرات ألقاها فى نادى بريمن فى شهر ديسمبر تحت عنوان « نظرية إلى ما يكون » وتضم محاضراته التى نشرت بعد ذلك فى كتابه « من تجربة الفكر » Aus der Erfahrung des Denkens وفى «المحاضرات والمقالات » Vortrage & Aufsatze عن الشئ ، والوضع والخطر ، والعود .

وفى عام ١٩٥٠ م محاضرتان عن الشئ فى الأكاديمية البافارية للفنون الجميلة ، وعن اللغة فى بولرهيهه ، وألقاها فى الإحتفال بذكرى الناقد الأدبى ماكس كومريل

Max Kommerell ، ونشرت بعد ذلك في كتابه « على الطريق إلى اللغة » Unterwegs zur Sprache في عام ١٩٥٩ م وفي نفس هذا العام ظهر كتابه « المتاهات » الذى سبق الإشارة إليه ، ويضم الدراسات الآتية : الأصل في العمل الفني، عصر الصورة الكونية ، مفهوم هيجل عن التجربة ، كلمة نيتشه (موت الإله) ، لم الشعراء ؟ ، عبارة أنكسمندر .

وفي عام ١٩٥١ م ألقى محاضرة « البناء – السكن – الفكر » في إطار الندوة السنوية التي تعقد بمدينة دارمشتات تحت عنوان « حديث دارمشتات » عن الإنسان والمكان ، كما ألقى محاضرة بعنوان « سكن الإنسان شاعرى » ألقاها في بولرهيهه ، والعنوان مأخوذ عن أحد أبيات هيلدرلين .

وفي عام ١٩٥٢ م نشر بحث « ما الفكر ؟ » ? Was heisst Denken بمجلة « مركير » العدد السادس عام ٥٢م ، وهو عبارة عن محاضرات ألقاها بفرايبورج في فصلين دراسيين متواليين عام ١٩٥١ و ١٩٥٢ م ، وظهرت لهذه المحاضرات ترجمة فرنسية قام بها كل من بيكر Becker وجرانيل Granel عام ١٩٥٩ م .

وفي عام ١٩٥٣ م نشر مؤلفه « مدخل إلى الميتافيزيقا » Einführung in die Metaphysik، – توبنجن ، وجورج تراكل (شرح على قصيدته » نشر بمجلة « مركير » العدد السادس .

وفي الثامن من أكتوبر عام ١٩٥٣ م نشر محاضرة «من هو زرادشت نيتشه؟» التي ألقاها في بولرهيهه .

وفي الخامس عشر من أكتوبر عام ١٩٥٣ م نشر محاضرة « العلم والتفكر » ألقاها أمام أكاديمية الفنون الجميلة في بافاريا كما ألقاها بمدينة فرايبورج في الثاني عشر من فبراير بمناسبة مرور ١٥٠ عام على وفاة كانط .

وفي عام ١٩٥٤ م ألقى محاضرة « تفكر » Durchblicke في زيورخ وكنستانس وفرايبورج ، و « من تجربة الفكر » صدر في بفولنجن كما صدر عن نفس دار النشر « محاضرات ومقالات » الذى سبق الإشارة إليه .

وفي عام ١٩٥٥ م ألقى خطبة ببلدة مسكيرش بمناسبة الإحتفال بمرور ١٧٥ سنة على ميلاد المؤلف الموسيقى كونرادين كرويتسر وعنوانها «طمأنينة» Gelassenheit .

كما ألقى محاضـــرة «ما الفلسفة ؟ » فى ســـبتمبر من نفـــس العام فى مدينة « سيزيزى لاسال » بفرنسا ، وترجمها د . محمود رجب إلى العربية ، كما نشر دراسة عن « الخط » فى كتاب تذكارى بعنوان « لقاءات ودية » صدر بمناسبة الإحتفال بعيد الميلاد الستين للكتاب المشهور إرنست يونجر ، وقد ظهرت فى السنة التالية بمدينة فرانكفورت فى كتاب بعنوان « السؤال عن الوجود » Zur Seinsfrage .

وفى ٢٥ من مايو عام ١٩٥٦ م ألقى محاضرة « مبدأ السبب » Der Satz vom Grund بنـــادى بريمن ، ثم أعيـدت فى جامعة فيينا ، كما ألقى محاضرة « حديث مع هيبيل » فى الإحتفال بذكرى يوهان بيتر هيبيل : كاتب القصص والنوادر الشعبية ، وألقى فى نفس العام محاضرة عن الرسام والكاتب بول كليه فى جمعية المهندسين بفرايبورج .

وفى عام ١٩٥٧ م نشر كتابه « مبدأ السبب » بفولنجن ، كما أعاد نشر المحاضرة السابقة ، ونشر محاضرة « مبدأ الهوية » التى ألقيت بمناسبة الإحتفال بمرور خمسمائة سنة على تأسيس جامعة فرايبورج .

ونشر كتابه « الهوية والإختلاف » Identität & Differenz بفولنجن ويضم محاضراته السابقه عن مبدأ الهويه ومحاضراته عن التكوين «الأنطو-لاهوتى» للميتافيزيقا،وفي نفس العام نشر مؤلفه « هيبيل صـديقاً للبيت » بفـــولجن كما نشر « ماهية اللغة » وهو عبارة عن ثلاث محاضرات ألقاها بجامعة فرايبورج ، ونشرت بعد ذلك فى كتابه « على الطريق إلى اللغة » .

وفى عام ١٩٥٨ م ألقى محاضرة « مبادئ الفكر » ، ونشرت فى حولية « علم النفس والعلاج النفسى » (العدد السادس عام ١٩٥٨ م) كـما نشرت « ماهية ومفهومها » (بمجلد « الفكر » الإيطالية – العدد الثالث – ميلانو ١٩٥٨ م) .

ونشر محاضرة « هيجل والأغريق » التى ألقـاها بالفرنسية فى الكلية الجديدة بمدينة « أكس – أون – بروفينس » الفرنسية فى العشرين من مارس « ونشرت بعد ذلك فى كـتاب علامات على الطريـق » كما نـشر « الشـعر والفكر » حول قصيدة « الكلمة » لستيفان جئورجه[٢٦] (ونشرت فى كتاب على الطريق إلى اللغة) .

وفى عـام ١٩٥٩ م نشـر كـتـابه « طمـأنينة » ، و « على الطريق إلى اللغـة » بفولنجن ويضم البحوث والمحاضرات الآتية : اللغة – اللغة فى القصيـدة ، وهو شرح

لقصيدة جورج تراكل – من حديث عن اللغة – بين أستاذ يابانى وطارح للسؤال ، ماهية اللغة ، الكلمة (وهى شرح قصيدة ستيفان جئورجه – الطريق إلى اللغة – محاضرة عن « أرض هيلدرلين وسمائه » التى ألقاها فى السادس من يونيو بمسرح كوفييه بمدينة ميونخ فى المؤتمر – الذى عقدته جمعية هيلدرلين – محاضرة « شكر لوطنى مسكيرش – بمناسبة إختياره « مواطن شرف » لبلدة مسكيرش مسقط رأسه . – محاضرة « مصير الفنون فى العصر الحاضر » وألقاها فى مدينة بادن – بادن .

وفى الثانى من يونيو عام ١٩٦٠ م نشر محاضرة « اللغة والوطن » التى ألقاها فى فيسلبورن ونشرت فى حولية هيجل ، وفى عام ١٩٦١ م نشر مؤلفه «نيتشه » فى جزئين بفولنجن ، وفى عام ١٩٦٢ م قام بأول رحلة إلى بلاد اليونان ، ونشر محاضرتين : السؤال عن الشئ – وحول نظرية كانط عن المبادئ الترانسندنتالية ومحاضره مقولة كانط عن الشئ ، ونشرت فى الكتاب التذكارى « الوجود والنظام » الذى صدر إحتفالاً بعد الميلاد الستين لفيلسوف القانون إريك فولف ص ٢١٧ – ٢٤٥ ، كما نشرت مستقلة عام ١٩٦٣ م فى فرانكفورت لدى الناشر كلوسترمان .

وفى عام ١٩٦٤ م نشر جزءاً من محاضراته الأخيرة فى جامعة ماربورج عن ليبنتز، فى الكتاب التذكارى « الزمن والتاريخ » الذى صدر بمناسبة الإحتفال بعيد الميلاد الثمانين للفيلسوف اللاهوتى رودلف بولتمان .

وفى عام ١٩٦٧ م نشر كتابه « علامات على الطريق » ويضم إثنتى عشر دراسة ومحاضرة نشرت وألقيت بين سنتى عام ١٩٢٩ م ، عام ١٩٦٤ م ، ونشر محاضرة «العدمية الأوروبية» بفولنجن ، كما نشر محاضرة «أصل الفن ومصير الفكر» « Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens » التى ألقاها فى الرابع من أبريل فى أكاديمية العلوم والفنون بمدينة أثينا .

وفى عام ١٩٦٨ م نشر محاضرة « هيلدرلين القصيدة » وقد ألقاها فى أمريسيفيل بفرنسا وقام الشاعر الفرنسى رينيه شار بإلقاء الترجمة الفرنسية ، وفى نفس العام أقام حلقة دراسية فى تور بالبروفانس الفرنسية عن كتاب هيجل عن الإختلاف بين مذهب نيتشه وشيلنج وإستمرت من ٣٠ أغسطس إلى ٨ سبتمبر .

وفى عام ١٩٦٩ م نشر محاضرة « الفن والمكان » ونقلها جان بوفريه وفرانسوا فيديه إلى الفرنسية ، كما أقام حلقة دراسية فى تور بالبروفانس الفرنسية عن كتاب

كانط عن « الدليل الوحيد الممكن على وجود الله » وإستمرت من الثانى إلى الحادى عشر من سبتمبر . وفى عام ١٩٧٠ م أقام حلقة دراسية عن هيراقليطس عقدت فى الفصل الشتوى عام ٦٦ – ٦٧ م بالأشتراك مع الفيلسوف أويجن فنك ، ونشرت فى كتاب صدر بمدينة فرانكفورت على نهر الماين . وفى عام ١٩٧١ م نشر « رسالة شيلنج عن ماهية الحرية الإنسانية » ١٨٠٩ م فى توبنجن ، وفى عام ١٩٧٢ م نشرت الكتابات المبكرة – فرانكفورت – وتضم رسالتيه فى الدكتوراه إلى جانب بحثه عن مفهوم الزمن فى علم التاريخ .

وسجلت أسطوانتان طويلتان بصوته تضمان محاضرتين عن المكان والفن ، وعن مبدأ الهوية ، كما صدرت بيلوجرافيا تحوى قائمة الدراسات التى كتبت عنه وتضم ٢٢٠١ عنواناً ، وقام بإعدادها هـ. م. ساس SASS وصدرت فى ميزنهايم عام ١٩٦٨ م [٢٧] .

ومن المؤلفات التى ترجمت إلى الفرنسية « الوجود والزمان » وترجمة Francois Vezin – فى عام ١٩٨٦م وطبع ثانية فى عام ١٩٨٨م . « والمشاكل الأساسية للفينومينولوجيا » وترجمة Jean - Francois Courtine عام ١٩٨٥ م . « والتفسير الفينومينولوجى لنقد العقل الخالص عند كانط » وترجمة Emmanuel Martineau فى عام ١٩٨٢ م ، « وماهية الحرية الإنسانية » لنفس المترجم عام ١٩٨٨ م ، « وفينومينولوجيا الروح عند هيجل » لنفس المترجم عام ١٩٨٤ م ، « وقصائد هيلدرلين » « La Germanie » و « La Rhin» ترجمة Julian Hervier et F . Fedier فى عام ١٩٨٨ م ، و« مفاهيم أساسية » ترجمة Pascal ,David عام ١٩٨٥ م ، ومن المؤلفات المترجمة إلى الفرنسية ولكنها « تحت الطبع » « المبادئ الأولية الميتافيزيقية للمنطق » ترجمة Gerard Guest ومن المؤلفات التى تعد للنشر : «المنطق» : السؤال عن الحقيقة « ترجمة F . Dastur ، و« المفاهيم الأساسية فى الميتافيزيقا » ترجمة Daniel Panis ، وميتافيزيقا أرسطو 3 - 1 ترجمة Bernard Stevens et Paul Vendevelde . « وبارميندس » ترجمة Lowit Alexandre ، « والمسائل الأساسية فى الفلسفة » ترجمة Pascal David .

وينبغى ألا نغفل الترجمة الفرنسية « لماهية الحقيقة » لفالتر بيميل ، والفونس دى فيلنس وهنرى كوربان H . Corbin فى مقدمة الباحثين الذى قدموا ترجمة أمينة لبعض رسائل هايدجر ومن بينها « ما الميتافيزيقا ؟ » . وبعض فصول من « الوجود والزمان » ، وبعض فصول من « كانط ومشكلة الميتافيزيقا » ، ورسالة هيلدرلين وماهية الشعر عام ١٩٧٠ م .

أما المؤلفات التى ترجمت إلى الإنجليزية ونشرتها Idiana University Bloomington فهى - « تاريخ مفهوم الزمن » - مقدمة وترجمة Theodore Kiesiel فى عام ١٩٨٥ م ، و « المشاكل الأساسية فى الفينومينولوجيا » ترجمه Albert Hofstadter فى ١٩٨٢ م ، - و « الأسس الميتافيزيقا للمنطق » ، وترجمه Michael Heim فى عام ١٩٨٤ م ، و «فينومينولوجيا الروح عند هيجل» وترجمه Parvis Emad & Kenneth Maly فى عام ١٩٨٨ م .

وبعد للنشر : « التفسير الفينومينولوجى لنقد العقل الخالص عند كانط » ترجمه P . Emad و K . Maly « والمفاهيم الأساسية فى الميتافيزيقا » ترجمة W. Mc Neil & N. Walker ، وأرسطو - الميتافيزيقا 3-01 «حول ماهية واقعية القوة» ترجمة Walter Brganb ، «ومفاهيم أساسية» ترجمه G . Aylesworth .

أما المؤلفات التى ترجمت إلى العربية ، فمنها ترجمة محمود رجب لمحاضرة هايدجر « ما الفلسفة ؟ » ، وترجمة فؤاد كامل لمحاضرتيه « الميتافيزيقا وماهية الشعر » ، وترجمة عبد الغفار مكاوى لماهية الحقيقة ونظرية أفلاطون عن الحقيقة وأليثيا (هيراقليطس فى الشذرة السادسة عشرة) ، ودراسته القيمة عن هايدجر ، ودراسات عبد الرحمن بدوى (الزمان الوجودى ، ودراسات وجودية.... وغيرها) ، وعثمان أمين فى كتابه (فى الفلسفة والشعر) ، وزكريا إبراهيم (الفلسفة الوجودية ، ودراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة) ، ويحيي هويدى (دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة) ، ومحمود رجب فى رسالة عن المنهج الظاهرياتى عند هسرل ، وبحث نظمى لوقا عن «الحقيقة» .

وعلى الرغم من ذلك ، فما زالت المكتبة العربية فى حاجة ماسة لترجمات مؤلفات هايدجر الغزيرة للإسهام فى حركة الترجمة السائدة فى العالم الغربى كخطوة ضرورية للوقوف على أهم ملامح طريق هايدجر الفكرى (٢٨) .

ثانياً : مصادر فلسفة هايدجر :

« فى فكر هايدجر تأثر حتمى بالتراث . وفيه مركب جديد وأصيل يغرى بالبحث فى دروبه ومشكلاته التى لم تجد بعد الحل الأخير ».

لقد حاول هايدجر أن يتغلب على الميتافيزيقا التقليدية ، وبقى مع ذلك مقيداً بتراث الميتافيزيقا ولغتها ، وفرض فى تفسيراته العديدة لأنكسمندر وهيرقليطس وبارميندس وأفلاطون وأرسطو إلى دكارت وليبتنز وكانط وهيجل وشيلنج ونيتشه - الذى إعتبره نهاية الميتافيزيقا وطرف قوسها الذى إمتد من أفلاطون إليه - جواً وجودياً غريباً عليهم . ومن أمثلة ذلك تفسيره لكانط إبتداءً من « فكرة التناهى » ذلك أن كانط يقصد تناهى المعرفة البشرية ، وضرورة إلتزام العقل حداً يقف عنده . أما التناهى عند هايدجر ، فهو مفهوم يجتمع فيه القلق والذنب والسقوط والإحساس الحتمى بالموت ، كما أن تفسيره للحقيقة أو « الأليثيا » عند الفلاسفة قبل سقراط بأنها الإنارة أو الكشف فرضت عليهم أفكاراً أفلاطونية محدثة جاءت متأخرة عن هؤلاء المفكرين(٢٩).

ويمكن القول بأن فلسفة هايدجر قد تأثرت بمصادر عامة ، وأخرى خاصة ، فأما عن المصادر العامة ، فسوف نشير إليها إيجازاً ، وأما المصادر الخاصة وهى التى تتعلق بمنهجه ومذهبه أى بتأثير فينومينولوجيا هسرل ، وأنطولوجيا أرسطو على فلسفته ، فسوف نشير إليها تفصيلاً .

[١] **المصادر العامة** : ونقصد بها موقفه من عدد من الفلاسفة عبر تاريخ الفلسفة وأثر ذلك على تيار فكره الأساسى .

أراد هايدجر أن يحدث تحولاً فى التفكير يصعب التعبير عنه بلغة الميتافيزيقا ، لذا وضع شروحاً للفلاسفة قبل سقراط ، وأفلاطون ، الذين تعلم منهم - فى رأيه - كيف ننصت إلى صوت الوجود وندائه .

كما تأثر هايدجر إلى حد بعيد بتأملات أوغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠ م) عن الزمان وفكرته عن « اللحظة » بوجه خاص بإعتبارها توتر النفس الذى تستجمع فيه الماضى وتتهيأ للمستقبل . كما تأثر بأوغسطين فى فكرة « المشروع »: فالإنسان ليس موجوداً مثل بقية الموجودات ، وإنما يتميز عنها بأن وجوده ليس واقعة مكتملة منذ البدء ، ولكنه مشروع عليه أن يحققه وأن يصنعه بنفسه (٣٠) .

كما تشبع هايدجر منذ صباه بتعاليم توما الأكوينى (ت. ١٢٧٤م) ، فضلاً

عن أنه قد إهتم فى شبابه بدراسة الفلسفة المدرسية ، فكان المدخل الأول لهايدجر توماوياً إعداداً منه لشغل وظيفة ثيولوجية ،.ولكنه يقول فى ذلك : « لقد تركت الدراسات اللاهوتية ، ووهبت نفسى كلية للفلسفة » (٣١) .

وكانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤م) هو من أكبر فلاسفة العصر الحديث الذين أثروا على هايدجر ، إلا أن هايدجر قد فسر فلسفة كانط تفسيراً هايدجرياً بحتاً ، كما إعترف بأنه أعظم من تكلم فى نظرية المعرفة فى كل العصور ، كما أن أرسطو أعظم المناطقة بلا منازع .

ومع ذلك فقد أنكر هايدجر أن يكون هدف كانط فى « نقد العقل الخالص » هو تقديم إبستمولوجيا تقوم عليها ميتافيزيقا ، فنحن لن نفهم كانط مالم نبدأ من الماهية الأساسية للميتافيزيقا ، أى من نظرية الوجود والأنطولوجيا فالمدخل إلى مشكلة الوجود لا يتاح إلا عن طريق فهم الإنسان للوجود ، كما أن « السؤال عن الوجود » يجب أن يسبقه السؤال عن الموجود الإنسانى : موضوع ميتافيزيقا الآنية أو الأنطولوجيا الأساسية ، وبدونها تستحيل كل ميتافيزيقا .

وعلى ذلك ، فالسؤال « ما هو الإنسان ؟ » هو الذى أثر بعمق على كانط - فى رأى هايدجر ، ولم يكن تحليله للقدرة الإنسانية على المعرفة نهاية فى حد ذاته ، وإنما يهدف إلى معرفة ماهية الآنية الإنسانية ، وإلى الكشف عن المتناهى فى الإنسان الذى يظهر فى تناهى المعرفة الإنسانية التى لا تتجاوز حدود الخبرة الحسية (٣٢) .

ويمكننا بذلك أن نجد تشابهاً بين هايدجر وكانط ، فالأنطولوجيا الأساسية عند هايدجر وهى المبحث الذى يحلل الآنية تحليلاً أنطولوجياً فينومينولوجياً شرط ضرورى لقيام الميتافيزيقا بمعناها الصحيح ، وهى تلك التى تفكر فى الوجود بما هو كذلك .

ومع ذلك ، فثمه إختلاف بين هايدجر وكانط ؛ إذ أن فهم الوجود يتعلق بوجود الآنية عند هايدجر لا بمعرفته كما هى الحال عند كانط (٣٣) .

وجدير بالذكر أن فكرة « الإمكانية » عند هايدجر مرتبطة بفكرة أخرى مستقاه من كانط الذى يرى أن المعرفة ممكنة بمساعدة المقولات، أما هايدجر فيرى أن الإنسان عليه أن « يعلو » فوق فهم العالم حتى يتمكن من هذا الفهم ، أى أن فكرة الإمكان عنده تتمثل فى المشروع بمعناه الوجودى الذى يمكن من فهم العالم كما سيأتى بيانه.

وتأثر هايدجر أيضاً بالفيلسوف الألمانى ماكس شيلر (١٧٧٤ - ١٩٢٨ م) الذى

إصطنع أيضاً المنهج الفينومينولوجى كما طوره هسرل ، وطبقه على مبحث القيم .

والحاجة إلى دراسة أنطولوجيا الأنسان - كما هى الحال عند هايدجر - نجدها عند شيلر إلا أنها عنده هى المبحث الأساسى فى الفلسفة (٣٤) ، وليس مدخلاً تمهيدياً للبحث فى الوجود كما هى الحال عند هايدجر .

ويرى « شيلر » أن النفس هى الشكل الجوهرى للحياة العقلية التى تحررنا من الإرتباط بالبيئة العضوية وتفتح الطريق إلى نظرة سريعة للعالم لا تتعلق بغرائز الإدراك العضوى ، وتجعل المدخل إلى عالم الماهيات ممكناً ، أما عند هايدجر فما يميز النفس هو إنفعال القلق الذى يختلف عن تجربة الخوف الذى يوجد أيضاً فى تجربة الشعور بالذنب والإنصات إلى نداء الضمير (٣٥) .

كما تأثر هايدجر أيضاً بفكره « شوبنهاور » (١٧٨٨ - ١٨٦٠ م) عن «العدم» وأصبحت الأنطولوجيا الوجودية عند هايدجر تتحدد بالعدم كما أوضحه شوبنهاور ، فالعدم لا يحرر الحياة من عالم لا معنى له ، وإنما يدفع الإنسان مرة أخرى إلى العالم ، ويرغمه على أكثر الأفعال الإيجابية .

أما الفيلسوف الوجودى الدانماركى « سورين كيركجور » (١٨١٣ - ١٨٥٥م) ، فلقد أخذ عنه هايدجر الجو الروحى الوجودى والإحساس المفجع بالغربة والذنب ، أى تأثر به فى موقفه من الحياة ، وفى المجال النفسى لفلسفته ، ومع ذلك فهو لا يميل كثيراً إلى الإعتراف بتأثيره عليه (٣٦) .

وتتميز فلسفة هايدجر عن كيركجور فى أن الأخير يبقى دائماً فى مجال الوجود الفردى المتعين ، أما هايدجر فيريد الوجود فى طابعه العام أى السمات العامة للوجود الإنسانى ، ومن ناحية أخرى فإن فى فكرة « التصميم » عند هايدجر - ومعناها أن يأخذ الإنسان على عاتقه تقرير مصيره - معادلاً لما يسميه كيركجور « بالقرار » (٣٧) .

كما تأثر هايدجر بكيركجور فى تعريفه للوجود الإنسانى بأنه « مهموم » منكب على نفسه ويضع المشروعات وبإهتمامه بتجربة « القلق » فالوجود الإنسانى مهموم لأنه يوجد - فى - العالم ، والوجود - فى - العالم يتخذ طابع النبذ لأنه عند هايدجر تجربة مهمومة ، ونحن لا نجد فكرة الوجود - فى - العالم عند كيركجور ، وهى ترجع إلى هسرل أستاذ هايدجر ومؤسس الفلسفة الفينومينولوجية ، وفيها النزعة الأنطولوجية المعبرة عن الإهتمام بالوجود العام عند هايدجر .

ويضفي هذا الخليط للعناصر الكيركجورية وتأكيد الوجود – في – العالم والنزعة الأنطولوجية على فلسفة هايدجر نغمة خاصة بحيث نجد فيها إتجاهين : فردية مطلقة وكلية شاعرة بالعالم.[٣٨] ويمكن القول بأن تفكير كيركجور ينحي منحى دينياً ، وأثر تأثيراً عميقاً على اللاهوت البروتستانتي ، في حين أن فكر هايدجر فلسفي من الناحية الشكلية بالإضافة إلى الصورية الصارمة التي يعالج بها موضوع الوجود الإنساني ، ومع ذلك فليس من الصعب العثور على هدف ديني في فلسفة هايدجر[٣٩] .

أما « كارل ياسبرز » (١٨٨٣ – ١٩٦٩ م) الفيلسوف الوجودي الألماني المعاصر، فلقد كان أكثر إرتباطاً بكيركجور منه بهايدجر ، وأشد تأثراً بالنزعات اللامعقولة ، كما أنه توسع في التحليلات الجزئية لظاهريات الوجود ، ولم يركز إهتمامه على السؤال عن معنى الوجود العام كما فعل هايدجر .

وأكثر من أثر على فكر هايدجر « دلتاي » Dilthey (١٨٣٣ – ١٩١١م) الذي أخذ عنه وجهة النظر « المباطنة » أو « الكامنة » التي لا تستعين بأي حقيقة مجاوزة للعالم ومنهجه في تفسير الوجود الإنساني من داخله دون إفتراض أي مبدأ عال، ونزعته التاريخية القائمة على التفهم والتجربة الحية [٤٠] .

والحق أن تصورات هايدجر الوجودية ذات صلة بأفكار اللاهوت إلا أنها قد أنتزعت من أصولها الميتافيزيقا الأصلية ، واستمدت – بمفهوم دلتاي – تفسيراً كامناً خالصاً : « فالهم لخلاص النفس » تحول عند هايدجر إلى « الهم بوصفه صفة صورية كلية لماهية الوجود الإنساني » ، والذنب أو الخطيئة الأصلية « تحول إلى الوجود – المذنب بوصفه مظهراً قبلياً وجودياً للإنسان » .

والضمير كدعوة من الإله تحول إلى نداء من الوجود وإلى الوجود بحيث نجد نموذج « الوجود الحقيقي » (هو موضوع هذا البحث) معبراً عن الطابع الكامن لفلسفة هايدجر[٤١] إستناداً إلى أن الإنسان – في رأي دلتاي – تعبير عن حقيقة «أعمق » ، أي عن الحياة التي في ضوئها يفسر كل موجود .

ومع ذلك التشابه ، فإن « فلسفة الحياة » – ومن أتباعها دلتاي – ترى أن الإنسان جزء من تركيب العالم ، فتحول الفردية إلى شئ لا شخصي بحيث يمكن الوصول فقط إلى فهم تقريبي للواقع ، ولقوة الحياة النامية الخلاقة .

أما « فلسفة الوجود » ، فهي تركز على إفتقاد الذات للشعور بالأمان ، وشعورها

بالوحدة والفردية التي لا فكاك منها ، ولا معقولية للعالم [٤٢] .

وفي إهتمام هايدجر بمشكلة « الزمان » يبدو تأثره بآراء دلتاى ، وفيها يحدد أصالة علوم التاريخ تجاه علوم الطبيعة فأخذ عن دلتاى فكرة الإنسان كمخلوق تاريخي ومعها « منهج الهيرومينوبطيقا » Hermeneutik أو التفسير الكامن لمعنى العالم بدون إفتراضات متعالية ، ولقد قام دلتاى « بنقد العقل التاريخي » بعد أن قام كانط «بنقد العقل الخالص » ، وأثار مسألة التحول التاريخي للعالم كنتيجة للتحول في وجهة نظر الإنسان إلى العالم ، وهو تحول في وعيه التاريخي [٤٣] ، والإنسان عند دلتاى عضو في العالم الإجتماعي – التاريخي ، منهمك في السياق التاريخي للصيرورة والفعل ، ومرتبط بفكرة النسبية التاريخية بوجهات النظر الخاصة بالعالم ، وبفضل إدراك إمكانياته في الماضي ، يصبح قادراً على أن يحرر نفسه من ضيق أفقه الخاص ، وأن يدرك ذاته في تاريخيتها ، وعلى الرغم من ذلك ، فإن الإشكال الأساسي الخاص بفلسفة الوجود والسؤال عن معنى الوجود كان غريباً عن فلسفة دلتاى [٤٤] .

وأخذ هايدجر عن جورج زمل Georg Simmel (١٨٥٨ – ١٩١٨م) فكرة طالما عالجتها فلسفة الحياة ، وهي أن الحياة تتجاوز ذاتها ، وتعبر عن هذا المعنى في فلسفة الوجود فكرة الإمكانية وفكرة الإستباق بحيث يتحتم على الإنسان أن يعلو على حالته الراهنه ، وهذا التجاوز قانون أساسي للوجود .

كما تأثر هايدجر إلى حد بعيد بالفيلسوف الألماني « فريدريش نيتشه » (١٨٤٤–١٩٠٠ م) في دلالة « اللحظة » في سياق تفسيره للزمان ، وتحقيق معادل الأبدية في هذا العالم . كما أن الفكرة الآنية بوصفها كائناً مهتماً بوجوده ، ويضع إمكانياته في صورة المشروع تشبه وصف نيتشه للإنسان كالحيوان – غير المكتمل ، أي الحيوان غير المتأسس بعد، كما يشبه ما فهمه ماركس (١٨١٨ – ١٩١٦ م) عن الطبيعة البشرية (البشرى الصانع نفسه) Sichbestellende .

وعندما أتم هايدجر دراسته في اللاهوت والفلسفة بعد أن قضى عاماً في معهد اليسوعيين Jesuit الذى يعزى إليه إنشغاله باللغة ، أخذ يقرأ بنفسه « مؤلفات هسرل في الفينومينولوجيا » مما نشير إليه تفصيلاً في المصادر الخاصة ، كما توارت مشاغله اللاهوتية في الظل أمام المحاضرات التي كان يلقيها بالجامعة أحد أعلام المدرسة الكانطية الجديدة في منطقة « بادن » جنوبي ألمانيا وهو « هاينريش ريكرت » [٤٥]

(١٨٦٣ - ١٩٣٦ م) ، كما حضر سمنارات ريكرت فى ذلك الوقت ، وكانت تدور حول « المعنى الأخلاقى لفلسفة نيتشه » [٤٦] وفى نفس الآونة تمكن من قراءة « إميل لاسك » [٤٧] (١٨٧٥ - ١٩١٥م) Lask .

نتبين من ذلك أن هايدجر قد تلقى أول تعليم فلسفى له على يد إثنين من أشهر ممثلى المدرسة الكانطية الجديدة وهما « فندلباند » [٤٨] (١٨٤٨ - ١٩١٥ م) ، وريكرت ، وأفاد من هذه المدرسة درسين هامين : (١) ضرورة التمييز بين علوم الطبيعة القائمة على « التفسير » ، وعلوم الروح القائمة على « الفهم » .

(٢) أهمية دراسة تاريخ الفلسفة الأوروبية منذ عهد الفلاسفة السابقين سقراط حتى يومنا هذا ، والعناية بمناقشة المشكلات الكبرى الخالدة فى الفلسفة [٤٩] .

كما تأثر هايدجر بالفيلسوف الفرنسى المعاصر «هنرى برجسون» (١٨٥٩ - ١٩٤١ م) فى تفسيره للزمانية عندما جعل المكان نفسه لحظة من لحظات الزمان هى «الحاضر» ، فاتفق بذلك إلى حد ما مع برجسون .(٥٠) ، ومن ناحية أخرى فإن تحليل وجود الآنية اليومى يرجع تاريخياً إلى فكرة برجسون عن «الإنسان الصانع» Homo Faber ، فالإنسان لأول وهلة وفى معظم الأحيان ليس موجوداً مكتفياً بذاته بإزاء العالم ، إنه إنسان فعال مهتم بالعالم ، ومستغرق فيه ، ويحيط به لا الأشياء وإنما الأدوات (٥١) .

كما تأثر هايدجر بفكرة الشاعر الألمانى ماريا ريلكه Rainer Maria Rilke (١٨٧٥- ١٩٢٦م) عن « الموت » ، وفكرة الموت تلعب دوراً خطيراً فى حياة الشاعر وفلسفته ، فليس الموت عنده نهاية الحياة ، بل هو ثمرة من ثمار الحياة ، ووافقه على ذلك هايدجر ، فالموت والحياة لا يفترقان ولا يختلفان ، والحى عند « ريلكه » هو الذى يموت ، والذى يموت كثيراً هو الذى يحيا دائماً ، ذلك أن الموت معناه التغير والتبدل من حالة إلى أخرى ، والإنسان الحى هو الذى لا يكف عن الموت .

والموت - فى نظر ريلكه - هو الذى يدفع الإنسان إلى العلو وتجاوز حالته الراهنة ، مما يجعل حياته حافلة بالمعنى ، ولا يعنى بذلك الموت البسيط : موت الآخرين - أو المفهوم الدارج للموت فى العالم اليومى المتوسط عند هايدجر ، وإنما الموت « العظيم » أو الموت الذى يحققه الإنسان من خلال فرديته التى لا يمكن الإنابة فيها ولا يمكن إنتزاعها منه .

ولقد فسر هايدجر الموت من خلال وظيفته فى الحياة ذاتها وفاً لفكرة الكمون ، أى بالنظر إلى ضمير الآنية التى تعى الموت وتفكر فيه ، فالموت عنده أساس الوجود الحقيقى والتناهى البشرى ، والآنية تتفهم بإستمرار الموت ، وتدخل فى علاقة مستمرة معه ، لأن وجودها « وجود - الموت » ، ومن ثم فهو يحدد موقفها بإزاء الوجود حقيقياً كان أو زائفاً .

كما أن الموت هو الذى ينتزع الآنية من حياتها اليومية ، ويرغمها على الشعور بتناهيها وفى نفس الوقت ينبهها إلى ضرورة الفعل الوجودى (٥٢) .

ولا يمكننا أن نغفل « أثر البعد الدينى » على فكر هايدجر ، وإرتباطه عنده بالأنطولوجيا ، فلقد شاءت الصدفة وهو فى نهاية المرحلة الثانوية أن يطلع على كتاب «عن الوجود » ألفه « كارل بريج » الذى كان أستاذاً للعقائد أو علم الأصول بجامعة فرايبورج عام ١٨٩٦ م ، ووجد هايدجر في نهايته نصوصاً عديدة إختارها المؤلف من كتابات أرسطو والإكوينى واللاهوتى اليسوعى الأسبانى سواريز (١٤٥٨ - ١٦١٧ م) إلى جانب المصطلحات والتصورات الأساسية فى الأنطولوچيا حتى بدا له أن هيكل الميتافيزيقا يقوم على التوتر بين الأنطولوجيا واللاهوت (٥٣) .

ويبدو أن الدراسة اللاهوتية التى تلقاها فى معهد فرايبورج الأسقفى حتى عام ١٩٠٩م حيث كان طالباً داخلياً كان لها دورها في توجيه فكر هايدجر ، إذ استند إليها في محاضراته الأولى التى كرسها لتحليل حياة القديس بولس وأوغسطين ، وأسهمت فى تشكيل فكره الفلسفى والميتافيزيقى على وجه الخصوص (٥٤) .

كما يبدو أن الخلفية الدينية لفكر هايدجر كانت ملازمة له دائماً ، فلم يتخل عنها قط ، ولم يتركها وراءه ، ومؤلفه الأساسى الضخم « الوجود والزمان » كان - ولو بصورة جزئية - محاولة للتأكيد على خطورة وجودنا الملقى به فى هذا العالم ، والقلق، والذنب ، والضمير ، وسقوط الإنسان ، والموت - وهى جميعاً تحمل إيحاءات لاهوتية، ولكنها تحاول تحقيق الخلاص داخل العالم .

كما أن الأعمال التالية للوجود والزمان تحتفظ بهذا البعد الدينى ، ولكن بطريقة جديدة ، وفى أواخر أيامه بدا كأنه نبى العهد القديم يتحدث عن ضياع البراءة فى عصر الزمن الضنين Durftiger Zeit - Destitute age وأصبحت التكنولوجيا بمثابة ليل العالم الذى غادره الآلهة ، وأصبحنا على شفا الهاوية ، ولكى يتحقق هذا

الخلاص من هذه الظلمة الحالكة علينا أن نتساءل من جديد عن معنى الوجود الذى طالما نسيناه .

إن هايدجر يريد إعادة إكتشاف القدرة البسيطة على الدهشة : أصل التفلسف كما يرى اليونان ، ويريد منا أن نعود إلى طريقة آصل فى الوجود – فى العالم (٥٥) .

أما « جان بول سارتر » (١٩٠٥ – ١٩٨٠ م) مؤسس الوجودية الفرنسية ، فيعزى إليه فضل التعبير عن فلسفة هايدجر الغامضة بعبارة فرنسية واضحة ، وله فضل الربط بين الوجودية والإلتزام فى معركة الحياة السياسية وغير السياسية ، وفضل إستخلاص بعض الجوانب من الفلسفة الوجودية عند هايدجر ، وإبرازها فى تحليلات دقيقة عميقة شديدة التأثير فى صورة مسرحيات أو روايات ، كما إشترك سارتر مع هايدجر فى إهتمامه بالقلق الوجودى ، وحاجته إلى دراسة فكرة الوجود والإلحاح على فكرة العدم ، وإن أخذت فكرة العدم عند سارتر طابعاً هيجلياً أكثر منه هايدجرياً (٥٦) .

كما إتبعا منهجاً واحداً هو « المنهج الفينومينولوجى » الذى أخذاه عن هسرل ، ومع ذلك فلكل فلسفته التى تنطوى على روح مختلفة ، ومضمون مذهبى خاص يمنع من إعتبارهما شيئاً واحداً ، فهما مذهبان لا يتشابهان إلا من حيث خطتهما المشتركة فى تأثيث علم لوجود الواقع الإنسانى ، ومن حيث إرتباطهما بالفينومينولوجيا وإعتمادهما معاً على تأثير نيتشه ، وسارتر أقل إعترافاً به من هايدجر (٥٧) .

كما أثر مؤلف هايدجر « الوجود والزمان » – على الرغم من غموضه وصعوبته – على كتابات الفلاسفة الوجوديين ، ومنهم سارتر الذى ساعد على إنتشار مصطلحات هايدجر وعباراته حتى أخذ تأثير هايدجر ينمو بعد الخمسينيات ولازال الحوار الفلسفى دائراً حوله حتى اليوم .

[ب] المصادر الخاصة : ونتناول فى هذا المقام تأثير الميتافيزيقا أو الأنطولوجيا الأرسطية على هايدجر من ناحية المذهب – كما نتناول تأثير الفينومينولوجيا عند هسرل عليه من ناحية المنهج .

١ – تأثير أنطولوجيا أرسطو « ٣٨٤ – ٣٢٢ ق.م »

فى يوم من أيام صيف عام ١٩٠٧ عندما كان هايدجر شاباً فى المدرسة لما يتجاوز عامه الثامن عشر إلتقى بأستاذه « كونراد جروبر » C . Groeber الذى كان آنذاك قسيساً فى كنيسة المسيح ، وسيصير فيما بعد رئيساً لأساقفة فرايبورج ، وهو الذى وجه

هايدجر إلى دراسة اللاهوت ، أهدى جروبر هايدجر نسخة من رسالة « فرانتس برنتانو»[٥٨] في « المعاني المختلفة للوجود عند أرسطو » عام ١٨٦٢ م[٥٩] .

يقول هايدجر : « قدمت رسالة برنتانو للدكتوراه وعنوانها حول المعاني المختلفة للوجود عند أرسطو عوناً كبيراً لي ، ووجهت محاولاتي الأولى في الدخول إلى عالم الفلسفة .. فقد وضعت التساؤل التالي : إذا كان الوجود يقال بمعان مختلفة فما هو المعنى الأساسي لها ؟ وما معنى الوجود ؟ »[٦٠] Was heisst das Sein ? .

لقد إتخذ برنتانو من عبارة أرسطو : « إن الموجود ليقال على أنحاء شتى » شعاراً وضعه في صدر الرسالة ، وبين أن كلمة « الموجود » عند أرسطو تطلق بعدة معان : منها الموجود بالعرض والموجود الضروري ، والموجود بالقوة والموجود بالفعل . وكانت قراءة هايدجر لهذه الرسالة مهمازا دفعه إلي وضع « سؤال الوجود » Seinsfrage فهو لم يقف كما وقف أرسطو عند تأمل الموجودات ، بل تساءل عن الشئ الذى يجعل كل موجود موجوداً .

أما عن أنطولوجيا أرسطو أو بحثه في الميتافيزيقا فهو يستهله بقوله « كل الناس يشتهون المعرفة بالطبع ... والحكمة هي أعلى العلوم النظرية لأنها علم يدرس الوجود بما هو وجود[٦١] ومحمولاته الجوهرية » ، فالفلسفة الأولى هي التي تبحث في مبادئ الجوهر وعلله الكلية ، وهو العلم الإلهي لأنه يبحث في الله الموجود الأول ، أما الفلسفة الثانية فهي العلم الطبيعي وموضوعها الجواهر المختلفة ، كما أن دراسة الله هي دراسة الموجود من حيث هو كذلك ، إذ أن الطبيعة الحقة للوجود إنما تتجلى فيما هو دائم لا فيما هو حادث[٦٢] .

ولقد أطلق أرسطو على الميتافيزيقا ثلاثة أسماء على الأقل : فهو أحياناً يسميها « العلم الأول » وكلمة الأول تشير إلى الأولوية المنطقية ، فالعلم الأول هو العلم الذى يكون موضوعه أسبق منطقياً من كل العلوم الأخرى ، وهو العلم الذى يفترض مسبقاً ومنطقياً كل العلوم الأخرى على الرغم من أنه في نطاق الدراسة يأتي ترتيبه الأخير ، وأحياناً يسميه أرسطو « بالحكمة » . كما يسميه « الثيولوجيا » أو العلم الذى يبحث في طبيعة الإله ، وموضوع أي علم من العلوم السابقة مجرد ، وكلي بدرجات متفاوتة، وفي قاعدة الكليات يوجد جنس أعلى واحد One sumum Genus هو جنس الوجود ، والمقولات العشرة في المنطق هي أنواع عشرة لجنس الوجود أو الصور التي

يتحدد بها الوجود ، ويعنى ذلك أن هناك نظاماً هرمياً للكليات ، وعلى قمته الوجود بما هو كذلك (٦٣) .

والوجود الذى جعله أرسطو موضوع الفلسفة الأولى ليس الوجود المادى الساكن البارمينيدى ، وإنما الوجود بما هو موجود والذى يعم كل شئ فى الخارج أو الذهن ، فيحمل على كل الموجودات مهما إختلفت أو تباينت ، فهو أعم المعانى فى الذهن بالقياس إلى أية فكرة أخرى، وهو جنس الأجناس، وأوضح المعانى التى تخطر للذهن فلا يمكن تعريفه ، لأنه أول المعانى وأوضحها فى الذهن، وأكثر شمولاً وواقعية فى الخارج .

قسم أرسطو الوجود الذى يعبر عن محمولات الأحكام إلى عشرة أجناس عليا سماها بالمقولات Categories أى ما يقال أو يحمل على موضوع الحكم ، أولها الجوهر ثم الأعراض التسعة Accidents ، وهى الكم ، والكيف ، والأين ، والمتى والفعل ، والإنفعال ، والوضع ، والإضافة أو النسبة ، والملك .

والجوهر أحق المقولات باسم الوجود ، أما الأعراض فوجودها تابع للجواهر لأنها أحوال لها ، فالجوهر يتقوم بذاته أما الأعراض فإنها تتقوم بغيرها ، كما ميز أرسطو بين الجواهر الأولى وهى الأفراد ، والجواهر الثانية وهى أنواع وأجناس تلك الأفراد أو الكليات ويسميها « الماهيات » ، وهى المحمولات المعبرة عن حقيقة الجواهر الأولى ، أى عن صورها ، والوجود عند أرسطو جوهراً أم عرضاً محمول (٦٤) .

والمقولات عند أرسطو بخلاف الجوهر (٦٥) لواحق للوجود ، مصاحبه له ، والجوهر سابق عليها لأسباب ثلاثة :

(١) لأنه يمكن أن يوجد مستقلاً بخلاف المقولات الأخرى ، ولا يعنى ذلك أنه يوجد بدونها فى حين أنها لا توجد بدونه ، فالجوهر الخالى من الصفات مستحيل ، والصفة التى لا تفترض جوهراً مستحيلة .

(٢) لأن الجوهر أساسى فى التعريف .

(٣) لأن الجوهر أساسى فى المعرفة ، فنحن نعرف شيئاً أفضل عندما نعرف ما هو هذا الشئ أكثر مما نعرف صفاته (٦٦) .

ومايقال على الوجود يقال على الوحدة ، فما يوجد هو واحد ، والعكس صحيح ،

والوجود والوحدة مصطلحان يقفان وراء التمييز بين المقولات ، وما يمكن إنطباقه على كل مقولة ، أما الخير والشر فهما متعارضان ، ويوجدان فى كل مقولة ، وليسا على قدم المساواه مع مقولتى الوجود والوحدة .

بحث أرسطو فيما يجعل الجواهر الفردية كذلك ، سواء كان المادة أم الصورة أو الماهية ، ويمثل هذا التعارض بين المادة والصورة وكذلك بين القوة والفعل الملامح الأساسية لميتافيزيقا أرسطو ، ففى قوله بالمادة نظرة استاتيكية للعالم فى لحظة وجوده فى التاريخ ، وفى قوله بالصورة نظرة ديناميكية تصف عملية التغير . فالعالم عند أرسطو يتدرج فى أعلاه من جواهر لا مادية ، فى حين أن كل الموجودات الواقعية مكونة من مادة وصورة .

أما المادة الأولى أو الهيولى ، فلا توجد مستقلة أبداً ، إنها فقط عنصر فى طبيعة الأشياء المفردة العينية المكونة من مادة وصورة ، وأعلى درجة من العقول المحركة للكواكب الغير متحدة بجسد الجوهر الإلهى الخالص ، وعلى ذلك فالجوهر هو العلة التى تجعل الأشياء ماهى عليه ، إنه الإجابة على السؤال : « لماذا ؟» على أن تكون هذه الإجابة مجردة ، ومانصفه على نحو مجرد بأنه الماهية ، يعد علة « غائية» أحياناً ، وأحياناً أخرى علة « فاعلة » علماً بأن الماهية الأرسطية ليست مثلاً أفلاطونية متعالية وإنما كامنة فى هذا العالم(٦٧) .

ويناظر تمييز أرسطو بين المادة والصورة تمييزه بين القوة والفعل ، فالموجود ينقسم إلى ما هو بالقوة وما هو بالفعل ، والفعل عند أرسطو متقدم على القوة بالإطلاق .

أما عن العلم الذى يدرس الموجود الجوهرى المستقل بذاته والخالص من كل تغير، فلقد أسماه أرسطو بالثيولوجيا أو اللاهوت : أعلى العلوم عنده ، وموضوعها « المحرك الأول » الذى لا يتحرك ، وهو أبدى وجوهرى ، وفعل خالص ، ويمكن إثبات وجوده، إذ يمتنع التداعى فى المحركات إلى غير نهاية ، فنصل إلى المحرك الأول الذى يحرك ولا يتحرك ، وفعل التحريك هو ماهيته ، وليس المحرك الأول جسمياً ، ويحرك كغاية ، فهو ليس فى المكان ، إنه معقول ومعشوق ، هو معقول لأنه فعل محض ، وفعله التعقل القائم بذاته ، ومعقول ذاته ، ولكنه لا يعلم العالم ولا يعنى به ، ويمكن تفسير ذلك بأنه يعلم الموضوعات فى ماهيتها التى هى نموذج الوجود .

والله معشوق لأنه عله الخير في العالم ، وللعالم غاية ذاتية هي نظامه ، وغاية خارجية هي المحرك الأول عله النظام (٦٨) ، فتأثير الله علي العالم لايصدر عن معرفته ، ويمكن بصعوبة أن نسميه نشاطاً ، لأنه يصدر عن غير وعي ليؤثر علي الأخر كما يؤثر تمثال أو لوحة جميلة علي المعجبين بها ، وهو يعرف فقط القوانين العامة للعالم (٦٩) .

وليس الله خالقاً للعالم في نظر أرسطو ، فالمادة عنده قديمة غير مخلوقة ، والعالم كذلك قديم ، كما أن الله عنده يوجد وجوداً كاملاً في العالم ، كما يوجد وجوداً متعالياً بحيث يظهر تأثيره في العالم مع كونه كامناً فيه ، وإذا كانت « الغائية » تحكم العالم عنده فليس ذلك لأن بنية العالم تحقيق لخطة إلهية ، فهو لم يستخدم كلمة العناية الإلهية كما إستخدمها سقراط وأفلاطون ، ولم يكن مهتماً مثل أستاذه بتبرير العلاقة بين الإله والإنسان .

وإنما الغائية عند أرسطو تعبر عن نزاع لا واع يتجه نحو الغايات ، فالله والطبيعة عنده لا يقومان بشئ عبثاً ، وإذا كان تصور الغاية اللاواعية غير مرض ، ويشير إلي غاية لا تخص عقلاً ما ، ومن ثم فهي ليست غاية إطلاقاً (٧٠) ، فإن لغة أرسطو تبين أنه لا يشعر بمثل هذه الصعوبة ، كما أن تطبيق التمييز بين القوة والفعل فى مذهبه يبين إفتقار العالم إلي موجد ترجع إليه كل أنواع التغير ، وتفسر به الغائية التي دافع عنها أرسطو ثم تركها معلقة .

تعقيـــــب :

حرص « هايدجر » علي أن يوضح الطابع « الثيو - أنطولوجي » لفلسفة أرسطو ، وهو طابع يميز أسلوب الميتافيزيقا التي ظلت تبحث عن الوجود بينما هي تعني بالموجود، وهايدجر بهذا يريد أن يعلو علي الميتافيزيقا أو يقهرها بحيث لا نعود نفكر تفكيراً ميتافيزيقياً (٧١) .

وفيما يلي أهم الجوانب التي تأثر فيها هايدجر بأنطولوجيا أرسطو :

أولا : أخذ هايدجر عن أرسطو « إثارة مشكلة الوجود بأسرها » يقول في ذلك:

«في أيامنا هذه أصبح السؤال عن الوجود في طي النسيان: ومع ذلك فالسؤال الذي نتلمس الطريق إليه ليس سؤالاً عادياً: إنه السؤال الذي سبق أن أثاره كل من أفلاطون وأرسطو لكي يصبح منذ ذلك الحين موضوع البحث الفلسفي الحقيقي»(٧٢) .

أشار هايدجر إلي ثلاثة إفتراضات مسبقة لدي اليونان في تفسير الوجود ترسخ الإعتقاد بأن بحث الوجود ليس بحثاً ضرورياً :

١ - الوجود هو أكثر التصورات عمومية . وعموميته تعلو علي عمومية أي جنس آخر ، أو كما وصفته أنطولوجيا العصور الوسطي بأنه وجود متعال ، ولقد نوقشت هذه المشكلة في المدرسة التوماوية الإسكولائية دونما الوصول إلي حد وضوح المبادئ ، كما أن هيجل الذي عرف الوجود بأنه « المباشر الغامض» Indeterminate immediate وجعل هذا التعريف أساساً لكل التفسيرات المقولاتية لمنطقه ، ظل تابعاً للأنطولوجيا القديمة بإستثناء أنه لم يعد يلتفت إلي المشكلة الأرسطية عن وحدة الوجود في مقابل كثرة المقولات التي تنطبق علي الأشياء .

ويري هايدجر أن القول بأن الوجود هو أكثر التصورات عمومية لا يعني أنه أكثرها وضوحاً ، إنه بالأحري أكثرها غموضاً وخفاءً .

٢ - تصور الوجود غير قابل للتعريف لأنه أكثر التصورات عمومية ، ولكن ألا يؤدي ذلك إلي أن « الوجود » لم يعد يمثل أي مشكلة ؟ يري هايدجر أن الوجود يختلف تماماً عن الموجود ، ولا يمكننا أن نطبق علي الوجود تصور التعريف كما ورد في المنطق التقليدي والذي نجد أساسه في الأنطولوجيا التقليدية ، وعدم قابلية تصور الوجود للتعريف إنما يلزمنا بمواجهة أنفسنا بالسؤال عن معني الوجود .

٣ - الوجود هو أكثر التصورات وضوحاً بذاته ، وهو أساس أي سلوك نحو الموجودات أو أي سلوك تقصد به الذات ذاتها .

يري هايدجر أنه لما كنا نحيا من خلال فهم الوجود، وكان معنا الوجود خافياً علينا ، فإن ذلك يثبت ضرورة إثارة هذا السؤال من جديد، علماً بأن موضوع السؤال هو الوجود الذي يحدد الموجود بما هو كذلك، والذي يدرك علي أساسه، فوجود الموجود ليس في حد ذاته موجوداً ، وهذا ماأطلق عليه هايدجر إسم «الفرق الأنطولوجي» والإجابة الوافية علي السؤال عن الوجود تتطلب منا أن نجعل موجوداً ما «السائل» أو الآنية واضحاً في وجوده الخاص، لذا علينا أن نقدم أولاً تفسيراً صحيحاً للآنية بالنظر إلي وجودها[٧٣] .

وعلي ذلك فإن تحليل الوجود الإنساني أو الآنية عند هايدجر يبقي المطلب الأول في معرض السؤال عن الوجود علماً بأن الآنية تكشف عن نفسها في قربها من الموجودات ، وفي حياتها اليومية المتوسطة التي تحياها في معظم الأحيان ، لذا قام هايدجر بتفسير التركيبات الوجودية الأساسية الخاصة بالحياة اليومية المتوسطة للآنية الوقائعية مما يمكن من إكتشاف وجود الآنية بصورة تمهيدية ، وهذا التحليل مؤقت ، فهو يكشف عن وجود الآنية دون أن يفسر معناها ، ولذا فإن تركيبات الآنية الوجودية يعاد تفسيرها في ضوء « الزمانية » ، إلا أن تفسير الآنية علي أنها زمانية لا يقدم الإجابة عن السؤال عن الوجود ،ولكن يعد الأساس اللازم للحصول عل هذه الإجابة ، فالزمانية « أفق » لكل فهم للوجود ، ولكل طريقة ممكنة في تفسيره[٧٤] .

مما سبق يتضح أن لهايدجر هدفين أساسيين:(١) إثارة الشعور بالوجود في النفوس . (٢) تأسيس علم جديد للأنطولوجيا أطلق عليه إسم «الأنطولوجيا الأساسية» التي تضع الأساس لكل من الأنطولوجيا الصورية والمادية ، وفيها يعد الوجود الرنساني معبراً إلي تصور كاف عن الوجود بحيث يقف «تناهي» الآنية في المقدمة، ولايمكن تفسير هذه الأنطولوجيا مالم يتم توضيح السؤال عن معني الوجود، ومحاولة الإجابة عليه عن طريق الآنية التي تضع -وحدها -وجودها موضع التساؤل، وتعرض وجودها للخطر[٧٥].

(ثانياً) تحمل فينومينولوجيا هايدجر عن الوجود في العالم ملامح من تفسير أرسطو[٧٦] للغائية بتعبير أرسطو أو السلوك العلمي Praxis[٧٧]

ذلك أن وصف هايدجر للموجود الإنساني في حالة إنشغاله بالموجودات داخل

العالم من أجل تحقيق غاية ما يماثل إلي حد بعيد مفهوم « القصدية العملية » أو الغائية كما أوردها أرسطو في « الأخلاق » ؛ إذ يري أنه إذا كانت الغائية ظاهرة في الطبيعة ، فهي في الإنسان أظهر ، ولما كان علم الأخلاق علماً علمياً ، فإنه يتجه بالضرورة إلي تحقيق غاية لولاها لما فعل الفاعل .

ويظهر ذلك التأثير الأرسطي بوضوح في معالجة هايدجر «لظاهرة الحياة اليومية المتوسطة» : ففي هذه الحياة تلتقي الآنية بالأدوات من خلال «علاقة من أجل» أو الغاية من إستخدامها وليس من خلال العناصر المادية المكونة لها . وهايدجر عندما يؤكد علي التفسير الغائي Teleological لهذه الموجودات يحيلنا إلي المفهوم الأرسطي عن الغائية.

والحق أن هايدجر قد طبق هذا المفهوم علي نطاق أوسع من النطاق الأرسطي بحيث أصبحت الغائية عند هايدجر تتشكل من خلال الآنية ذاتها ومن خلال توجهها الغائي / القصدي نحو الموجودات حتي أن ما نقوم به من عمليات للفهم إنما يتم من خلال التوجه نحو « غاية ما » والسيطرة علي وسائل تحقيقها ، كما أن هايدجر عندما تأثر بفكرة الغائية الأرسطية ، أخذ منها فقط جانبها الشكلي ومؤداه « أن غايات متعددة هي وسائل مؤدية إلي غاية نهائية وأساسية في الموجود الإنساني » ، وأسمي الغايات عند أرسطو هي « السعادة » وهي غاية أساسية فينا كما أن « إستخدام الأداة » عند هايدجر أساسي في الآنية ، وتحقق الغاية من إستخدام الأداة يؤدي إلي أفضل حياة متاحة ، وهناك عند هايدجر غاية أخري نهائية من نوع أخر مختلف وتميز الطبيعة الإنسانية بصورة أساسية هي « الموت » بحيث يمكننا القول بأن هايدجر قد أحل الموت محل السعادة الأرسطية . ذهب أرسطو إلي أن الغاية النهائية والأساسية للموجود الإنساني هي « السعادة » ، وأن جميع الغايات الأخري وسائل لتحقيق هذه الغاية ، وأن هذة السعادة لا بد أن تكون واقعياً فعلياً «An actuality» وهي شرط لتحقيق ذواتنا كموجودات إنسانية ، ولا بد أن تتصف بالكمال والإكتفاء بذاتها فلا تهدف إلي شئ آخر عداها ، ويجب أن تقوم علي التأمل ، لأنه بالتأمل وحده نحصل علي الشعور بالرضا وإكتفاء الذات ، ولأن هذا الواقع الفعلي هو الغاية التي تعرف الموجودات الإنسانية .

أما عند هايدجر . فالموت هو غايتنا النهائية لا بمعني أن كل الغايات الأخري وسائل إليه ، وإنما بمعني أن الموت يجمع بين الغايات الأخري في رباط وثيق ، فالموت يمكن أن يأتي في أي لحظة ، وهو « إمكانية Apossibility مستمرة تؤثر علي

علاقتنا بسائر الغايات والممكنات الأخري ، وتستمد الغايات الأخري معناها بوصفها إمكاناتها في توجهها المستمر نحو الموت « الوجود – للموت » ، وفي هذا التوجه المفتوح نحو الموت (المستقبل) تتحقق إنسانيتنا إلي أقصي حد .

وغاية الموت عند هايدجر لا تقوم علي التأمل الأرسطي وإنما علي « التصميم الوجودي » إلا أن هذا التوجه المصمم نحو المستقبل يتحول إلي فهم فلسفي بطريقة تذكرنا مرة أخري بأرسطو : فالتأمل يتجه نحو موجود هو فعل خالص ، وهو بمعني ما – إدارك للذات لأنه تشبه بالإله موضوع التأمل ، لذا فإن التأمل يتضمن « فهماً » لحالتنا الأساسية ، ومن ثم فإن السعادة عند أرسطو هي الصورة القصوي للفهم الإنساني التي تشتمل بدورها فهماً للذات .

أما عند هايدجر فإن « التصميم الوجودي » هو نفس الوقت عنصر ضروري لفهم الفينومينولوجيا اللازم لإدراك بنية وجود الآنية ، والفينومينولوجيا عند هايدجر تكشف لنا الوجود – ليس فقط وجودنا – وإنما وجود الموجودات داخل العالم(٧٨) ، وبينما تحتاج السعادة الأرسطية إلي التأمل ، فإن فينومينولوجيا هايدجر تتطلب الوجود الحقيقي، والاختلاف بين الموقفين يرجع إلي تفسير كل منهما لطبيعة الزمان ، وطريقة وجودنا فيه ، فلقد أولي أرسطو للإنشغال بالحاضر والوجود الحاضر أولوية علي بعدي الزمان الآخرين : الماضي والمستقبل ، وأدي به القول بأولوية الوجود الحاضر إلي وصف أفضل حياة إنسانية ، وأقصي فهم إنساني ممكن .

أما هايدجر ، فعندما جعل « المستقبل » أهم آنات الزمان – كما سيأتي بيانه – وضع البديل المتمثل في « الوجود الحقيقي » الذي تحول عنده إلي نوع خاص من الكشف عن وجود الآنية المتناهي والموجودات الأخري ، وفي هذا « الوجود الحقيقي » نلتمس المخرج الصحيح من الحياة اليومية المتوسطة « الوجود الزائف » ، وهذا المخرج لا يستبعد الحياة اليومية ولا يفر من مواجهتها ، وإنما يحيا في العالم متجاوزاً إياها(٧٩) .

(ثالثا) « طبق هايدجر مبدأ الغائية الأرسطي» في مفهومه للتاريخية :

إذ جاء مفهومه للتاريخ في « الوجود والزمان » بمثابة رد فعل لتاريخانية القرن التاسع عشر وميلها لرؤية التاريخ حقباً متمايزة غير مترابطة وبدون إتساق داخلي ، أما هيادجر ، فعارض النسبية التاريخية ذاهباً إلي أن ثمه معان للتاريخ تؤسسه وتوحد حقبه في كل متسق ، وفي محاضرته عن « مفهوم الزمان في العلوم التاريخية سنة ١٩١٥م»

رأي ضرورة فهم التاريخ علي أنه «غائي» في طبيعته ، فلابد من إدراك التاريخ بوصفه سياقاً من المؤثرات والتطورات التي تربطها « غايات » تحول أحداث الماضي إلي أحداث ذات مغزي تربطها وحدة داخلية ، وأدت هذه الرؤية للتاريخ بوصفه كلاً ذا معني إلي نتائج تتعلق بنظرة هايدجر «للوجود الحقيقي» ؛ ذلك أن «للوجود الحقيقي» بعدين أحدهما شخصي والآخر لا شخصي ، فمن ناحية نجد أن «الوجود الحقيقي» وجود مصمم في مقابل تناهي الآنية ووجودها للموت ، ومن ناحية أخري نجد أن «الوجود الحقيقي» إدراك لتناهي الآنية في مقابل إعتمادها علي سياق حضاري أكبر تعثر فيه علي ذاتها ، فالآنية «مرمية» دائماً في حضارة خالصة تستمد منها إمكانياتها العينية علي تفسير ذاتها وتقويمها ، وهذه «الحضارة» في حد ذاتها نتائج للتاريخ الذي يخص شعباً بعينه ، ولكي توجد الآنية وجوداً حقيقياً ، عليها أن تساهم في المشروع المشترك لتحقيق غايات التاريخ ، وهو ما يسميه هايدجر « بالمصير » أو « رسائل الوجود » (٨٠) .

(رابعاً) ومن الأفكار الهامة التي أثرت علي هايدجر فكرة الإمكان الأرسطي أو « القوة » ، فالإمكان عند هايدجر سابق علي الواقع الفعلي ، أما عند أرسطو فالفعل سابق علي القوة إطلاقاً، ولولا ذلك ما أمكن التحرك نحو الواقع الفعلي ، وإتخذت فكرة الإمكان عند هايدجر معني وجودياً يتمثل في مشروع الآنية الخاص بالمستقبل(٨١).

(ب) فينومينولوجيا هسرل :

في عام ١٩١٦ م عين « هسرل » أستاذاً في جامعة فرايبورج ، فلفت إنتباهه ذكاء هايدجر الفائق ، وداعبه الأمل في أن يصبح هايدجر من أنصار المذهب الفينومينولوجي ، فأتخذه مساعداً له إلي جانب أويجن فنك «E . Fink» و« إ . شتاين » Stein ، وهما أيضاً من أنصار المذهب الفينومينولوجي (٨٢) .

واظب هايدجر علي حضور تمرينات هسرل وتدريباته لتلاميذه علي التعود علي «الرؤية الفينومينولوجية » بما تتطلبه من إنصراف عن كل المعارف الفلسفية التي حصلوها ، أو الحذر من إستخدامها علي أقل تقدير ، ومنعهم من الدخول فى حوار مع كبار المفكرين . أفاد هايدجر من المران على هذه الرؤية ، ووثقت إرتباطه بالفلاسفة الإغريق ، وتفسير ماغمض من نصوص أرسطو مما ساعده علي محاولة تجربة جديدة لفهم أرسطو (٨٣) .

وعندما بدأ هايدجر دراساته فى جامعة فرايبورج كانت النزعة الكانطية الجديدة Neu Kantianismus هى الفلسفه السائدة فى جامعات ألمانيا . أى كانت هناك مشكلتان تحظيان بالإهتمام . « مشكلة نقد المعرفة . ومشكلة نقد القيم ». أما «مشكلة الوجود» ومعها مبحث الأنطولوجيا (الميتافيزيقيا) فقد كان مصيرها الإهمال والنسيان. وحدث رد فعل ضد هذه الفلسفة من جانب حركتين تأثرت كلتاهما 'ببرنتانو'[١] فينومينولوچيا هسرل التى أفسحت للأنطولوجيا مكانا رئيسيا رغم نزعتها المثالية الترانسندنتالية[٢] الإسكولائية الجديدة وتنادى بالعودة الى فلسفة أرسطو • وكان لهاتين الحركتين عند هايدجر صدى بعيد . فقد أعانته الإسكولائية الجديدة على أن يجد طريقه فى الفكر اليونانى والوسيط . وساعدته الفينو مينولوجيا على تبين كل ماهو جديد ومعاصر[٨٤] .

بدأ هايدجر « بمشكلة الوجود » كما عولجت فى الميتافيزيقيا التقليدية منذ أرسطو ، إلا أنه رأى ضرورة إثارة السؤال عن معنى الوجود من جديد ، واستخدام لذلك المنهج الفينومينولوجى . فالفينومينولوجيا عند هايدجر «تصور للمنهج» لا يصف موضوع البحث . وإنما كيفيته. وهو بذلك دعوة الى «العودة الى الأشياء ذاتها»[٨٥] أو الظواهر الموجودة فى العالم[٨٦] .

ظل هايدجر يقرأ كتاب هسرل «البحوث المنطقية» Logishe Untersuchungen سنوات طويلة قبل أن يتعرف على صاحبه ويعمل معه .ويلمح منه بصيص النور . وأعانه المبحث السادس من «البحوث» وتمييزه بين العيان الحسى والعيان المقولانى على رؤية مشكلته القديمة حول المعانى المتعددة للموجود فى ضوء جديد حتى لمعت فى ذهنه الفكرة التالية : إن هذا الذى يظهر نفسه بنفسه وتحاول الفينومينولوجيا أن تصفه وصفا خالصا من خلال أفعال الوعى والشعور . قد فكر فيه أرسطو من قبل . كما تناولته تجربة اليونان فى الفكر والوجود على نحوٍ أكثرأصالة . ووصفوه «بلا تحجب الموجود وتكشفه أو تجليه بنفسه» وهذا الظهور الذى أعادت الفينومينولوجيا إكتشافه. وجعلته الموقف الأساسى للفكر والوعى هو أهم مايميز الفكر اليونانى .

وظل يؤرقه ذلك السؤال المحير :« مالذى يحدد تجربة الأشياء ذاتها التى تدعو إليها الفينومينولوجيا أهو الوعى وموضوعيته أم وجود الموجود فى لاتحجبه واحتجابه؟» وهكذا

توصل هايدجر الى الصياغة المحددة لسؤاله عن الوجود . فأعاد من جديد إثارة هذاالسؤال . يبدأن تجديد السؤال لا ينهى القضية ، بل يبدأها . فقد أخذ يسير على الطريق الذى اعترف بأنه طال اكثر مما توقع !

المنهج الفينومينولوجى عندهسرل [٨٧]

قبل أن نقوم بشرح خطوات المنهج الفينومينولوجى عند هسرل نشير بإيجاز إلى أطوار فلسفته التى يبدو أنها مرت بمراحل ثلاث :

١ – مرحلة الرد السيكولوجى : Psychologism

وتمثل إتجاها كان سائدا فى القرن التاسع عشر . وهدفه رد التصورات الأساسية لعلوم المنطق . والرياضيات ، ونظريات المعرفة الى تصورات نفسية. وبرنتانو مسئول عن تطبيق هذا الإتجاه فى نظرية المعرفة. حاول هسرل تعميق هذاالإتجاه فيما دونه فى «فلسفة الحساب» : سنه ١٨٩١م ولكنه تراجع عنه بعدما نقده «فريجة» (١٨٤٨–١٩٢٥م) عميد إتجاه رد الرياضيات إلى المنطق وقتئذ فيما يتعلق بأصول الرياضيات. وأدرك هسرل أن هذا الرد يجعل قوانين الرياضيات والمنطق إحتمالية لإعتمادها على العمليات العقلية [٨٨] .

٢ – مرحلة وصف الظواهر : Descriptive phenomenology

وتعنى الوقوف عند وصف الظواهر كما تبدو فى الإدراك المباشر وصفا بحتا لا تدخل فيه لأحكام سابقة أو فروض فيزيائية أو سيكولوجية • ويسمى هسرك تلك الخصائص «ماهيات» ، ويعبر عن هذه المرحلة كتاب «البحوث المنطقية» [٨٩] .

وفى هذه المرحلة ليس الوعى مجرد جزء من الوجود . وإنما مفهوم أصلى يشير الى مركز كل موجود . فهوحقيقة نفسية تستلزم ضربا من التحليل القصدى ، ويعد ذلك عودة الى منهج التأمل الباطنى أو الإستبطان Introspection ، إلا أن هسرل يقيم عملية التأمل على أساس عملية الإستبقاء أو الإختزان Retention بحيث تظل الظاهرة حية ، ويمكن إستعادة وجودها المنقضى إستعادة وصفية بحيث تصبح ماثلة فى صميم الشعور الحالى للباحث الذى يقوم بعملية الوصف [٩٠] المنصب على الماهية أو خواص الشئ الضرورية أو الأساسية .

فالفلسفة عند هسرل هى «علم الماهيات» أو «علم النفس الماهوى» وهى تسميات

مردافة لعلم الشعور أوعلم البدايات المطلقة .

٣ - المرحلة الترانسندنتالية للظواهر : Transcendental Phenomenology

تتعدى الوصف إلى التفسير وتهدف إلى البحث الفلسفي فى الذات أو الشعور والأفعال العقلية ومحتوياتها بغض النظر عن الجوانب التجريبية من الذات ومن محتويات الأفعال العقلية . كما تستبعد العالم الطبيعي . ويعبر عن بدء هذه المرحلة كتاب «الأفكار فى الفينومينولوجيا الخالصة» ، ويلاحظ أن المرحلة الثانية تعبر عن «المنهج الفينومينولوجى» أو «المنهج الوصفى» أو «الرد الماهوى» Eidetic Reduction ، كما أن المرحلة الثالثة تعبر عن فلسفته أو عن منهجه كجزء أساسى من مذهبه يسميه المنهج الترانسندنتالى أو الرد الترانسندنتالى .

خطوات المنهج الفينومينولوجي : يرى هسرل أن نقطة البدء الفلسفى الصحيح هى الإنتباه الى الشعور أو الذات كما فعل «ديكارت» إلا أن الشعور عند هسرل هو دائما شعور بشئ ويسمى ذلك بالقصد أو «التوجه» Intentionalität وهو خاصة أساسية للشعور .

ولقد أخذ هسرل فكرة التوجه عن «برنتانو» وقام بتطويرها • واستخدمها فى تحليل الفعل العقلى وربطه بموضوعه القبلي .

وللمنهج الفينومينولوجى عند هسرل خطوات ثلاث :

(١) تعليق الحكم : وفيه يبدأ البحث الفلسفى باستبعاد الفروض والأحكام السابقة لإقامة قضايا يقينية يقبلها كل إنسان [٩١] وتعليق الحكم هو موضوع الجزء الأول من الأفكار . ويعنى وضع العالم بين قوسين ، ونحن نصل الى الماهية عن طريق تعليق الحكم أو الأبوخيه Epoche التى تصنع بين قوسين بعض عناصر الواقع دون التوقف عندها أو الإهتمام بها . وهناك أنواع مختلفة من التوقف :

« التوقف التاريخى » عن شتى المذاهب الفلسفية ، «الرد الماهوى أو الأبوخية الأيديتيكية» ويوضع فيها الموجود الفردى للموضوع المدروس وسائر علوم الروح والطبيعة بين قوسين . وكذلك يتم استبعاد الفروض العلمية والتجارب وحتى الله بوصفه مصدر الوجود أو أصل الموجودات [٩٢] فالظاهرة المادية يجب تعليق الحكم عليها لأنها مادية خالية من كل معنى ومصمتة. ولا تصبح دالة إلا بعد حلولها فى الشعور .

وفى ذلك يفرق هسرل بين التعالى والمباطنة ، فالأول هو الظاهرة التجريبية المحضة التى تتعدى الشعور والتجربة الحية . والمباطنة أو المحايثة هى وجود الظاهرة كتجربة حية فى الشعور حتى يمكن بناؤها بعد القضاء عليها كظاهرة متعالية .

كما يعنى تعليق الحكم «قلب النظرة» BIick - Wendung من الخارج الى الداخل ، ورفض رؤية الظواهر فى المكان بل فى الزمان ، لأن الفينومينولوجيا نشأت أساسا لتحليل الشعور الداخلى بالزمان (٩٣).

ولايعنى تعليق الحكم الإيمان بوجود شئ فى ذاته لا يمكن معرفته كما هى الحال كانط · لأن الفينومينولوجيا عودة الى الأشياء ذاتها · وقضى هسرل بذلك على التعارض بين الظاهرة والشىء فى ذاته .

ويلاحظ أن «تعليق الحكم» عند هسرل يشبه «الشك الديكارتى» بوصفه خطوة منهجية للقضاء على الأوهام والأحكام السابقة والأخطاء الشائعة – كما يشبه نقد العقل النظرى عند كانط فى أن كليهما مجرد تمهيد لما سيأتى من بناء عند «هسرل» وإقامة قواعد الإيمان عند «كانط» (٩٤) .

(٢) البناء Konstruktion وهو موضوع الجزء الثانى من «الأفكار» وفيه يستبعد الباحث أى عنصر تجريبى لتكوين نظرية فلسفية من طبيعة قبلية · كما يستبعد حتى إفتراض وجود عالم طبيعى خارجى إستبعادا منهجيا (٩٥)

وفيه يظهر الشعور كقصد متبادل مكون من قالب noese وموضوع noeme ، الأول يمثل الجانب النظرى أو القبلى أو الذات التقليدية فى نظرية المعرفة . والثانى يمثل الموضوع ، وهو مضمون الشعور عند هسرل .

يرى هسرل أن الشعور ذات وموضوع وبذلك ينتهى التعارض التقليدى بين الذات والموضوع .كما ينتهى الصراع التاريخى بين المثالية (أولوية الذات) والواقعية (أولوية الموضوع) ويصبحان وجهين لشئ واحد هو الشعور وتكون مهمة الفينومينولوچيا تحليل الشعور أو القصد المتبادل الذى هو تحليل للمعرفة والوجود فى آن واحد .

ويتم البناء عند هسرل فى موضوعات ثلاثة وهى بناء الطبيعة المادية ثم الطبيعة الحية ثم عالم الروح ، فالواقع مكون من ثلاث دوائر متداخلة : المادة هى الدائرة الكبرى ، والحياة هى الدائرة الوسطى . والروح هى الدائرة الصغرى ، والشعوريكشف

عن هذه الدوائر المتداخلة ذات المركز الواحد : الذات الخالصة – الآخرون – عالم الأشياء ، وهو ماعبر عنه الوجوديون بعد ذلك ، وفلاسفة الوجود وعلى رأسهم هايدجر باسم «الوجود – فى – العالم» الذات مركز عالمين : عالم الإنسان . وعالم الأشياء ، وبذلك وضع هسرل أسس إقامة علم للإجتماع الفينومينولوجى لدراسة الآخر . وعلم للوجود لدراسة الشئ(٩٦) .

(٣) الإيضاح : Aufklärung

وهو موضوع الجزء الثالث من الأفكار ويعنى تحليل موضوع البحث تحليلا وصفيا بحثاً خالياً من أى تفسير . ويذكرنا بقاعدة التحليل فى المنهج الديكارتى .

ومهمة الإيضاح هى توضيح الصلة بين الفينومينولوجيا والأنطولوجيا. وعلم النفس لوجود ثلاث مناطق متداخلة: النفس والشئ والبدن، فالنفس موضوع الفينومينولوجيا والبدن موضوع علم النفس. والشئ موضوع الأنطولوجيا ، وهناك «الإيضاح» الذى يتم فى اللغة بالتمييز بين الألفاظ المحكمة والمتشابهة. وهناك «التوضيح» الذى يتم بين الأشياء ، «والكشف» الذى يتم فى الشعور الذى يخرج مضمونه الى حيز الرؤية الواضحة. وهذا المنهج هو منهج للتمييز (روح العلم) ويمنع الوقوع فى الخلط. وهوالسبيل الى إقامة نظرية فى الوضوح وهو الذى يسمح بحدس الماهيات .

هذا ، وينكشف الإيضاح عن الوحدة الباطنة فى الوجود : وحدة المعرفة والوجود فى الفينومينولوجيا . وحدة الذات والموضوع فى الكوجيتو . وحدة الأنا والآخر فى التجربة المشتركة . وحدة الأجزاء المتناثرة فى الكل الواحد .

ولكن هل يمكننا حقا استبعاد أى تحيز أو أى فرض إستبعادا مطلقا ؟؟ ألم يكن هسرل منذ البدء متحيزاً لموقف مثالى ترانسندنتالى؟ فضلا عن أن إستبعاد وجود العالم الطبيعى يحيل الفلسفة تمركزاً مطلقاً حول الذات مما يعبر عن موقف فلسفى جديد (الأناوحدية Solipsisme) وليس مجرد منهج للبحث(٩٧)

إن الفينومينولوجيا دعوة مثالية من نوع جديد : مثالية الشعور أو تيار روحى إشراقى من نوع تقليدى مثل مانجد عند سقراط وأوغسطين ، أو نزعة صوفية يسهل على أى إتجاه إجتماعى عملى – كالماركسية – رفضها حتى وإن كانت قد جاءت كرد فعل لأخطاء علمية فى العلوم الإنسانية التى تبنت العلوم الطبيعية أوالرياضية كنموذج لها ،

إلا إنها لم تكن في النهاية سوى إكتشاف لعالم الشعور[٩٨]

والآن : ماهو تصور المنهج الفينومينولوجي عند هايدجر ، وهل يأخذ ببساطة مفهوم هسرل للفينومينولوجيا كفلسفة ترانسندنتالية أم أنه - يتنصل من الفينومينولوجيا فلسفة واتجاها ، ويستفيد منها منهجا للكشف عن أشكال الوجود ، فيجردها من طابعها المطلق من الزمان ويجعل منها انطولوجيا تتجه في صميمها إلى مايظهر الظاهرة نفسها ، أي الى حقيقة الوجود ؟.

ذهب هايدجر في حديثة عن المنهج الفينومينولوجي في «الوجود والزمان» في الفقرات ٧، ٩ الى أن مصطلح الفينومينولوجيا يعبر عن قاعدة يمكن صياغتها كالتالي: «العودة الى الأشياء ذاتها» Zu den Sachen selbst بما في ذلك كل التركيبات العامة والعرضية للإكتشافات ، وكل التصورات التي تبدو ظاهريا أنها مبرهنة . وأيضا كل الأسئلة التي بدأت غالبا في صورة مشاكل . وهذه القاعدة الأساسية واضحة . وهي المبدأ الجوهري لأي معرفة علمية أياً كان موضوعها .

ويقوم هايدجر بتحليل كلمتي الظاهرة phänomen والعلم Logos اللتين يتألف منهماالمصطلح اليوناني الأصل تحليلا عميقا ، فكلمة فينومينولوجيا مشتقة من لفظين يونانيين هما :

Phainomenon و Logos. فأما Phainomenon فهي مشتقة بدورها من الفعل اليوناني Pheinein بمعنى يظهر أويخرج إلى النور . أي مابه يصبح الشيء واضحاً ومرئياً في ذاته . وهو فعل يمكن أن نتعقب جذوره الى جذر هندي وأوروبي هو "Pha" الذي يرتبط بفكرتي النور والوضوح ، فالظواهر هي مجموع مايستضيء بنور النهار ، وهو ماعرف به اليونان أحيانا كلمة الموجود das Sciende ، فالظاهرة أو مايكشف عن نفسه بنفسه تعني طريقة مميزة في الإلتقاء بالموجود ، علماً بأن فكرة الظهور مرتبطة بفكرة النور أو المجال الذي تتجلى فيه الموجودات . وأما عن مفهوم اللوجوس . فهو مايسمح بالرؤية أي مايعلن عن المحتجب من خلال القول[٩٩] أوهو الكشف والتعبير من خلال الكلام أو القول . فالكلام يكشف الظواهر ويظهرها والفينومينولوجيا هي الدراسة التي تكشف الظواهر التي هي في اصطلاح هايدجر الموجودات ، والشيء الذي تكشفه الظاهرة محجوب ، وهوالموضوع الرئيسي للمنهج الفينومينولوجي[١٠٠]

فالوجود الحقيقى للوجوس بوصفه «أليثيا» أو كشفاً هو الذى يزيل الحجاب عن شئ ما (موضوع الكلام) ، ويجعله مرئيا بأن يكشف عنه كما أن الوجود الزائف للوجوس يعنى الحجب والإخفاء .

ولأن وظيفة اللوجوس تتمثل فى ترك الشئ ليكون مرئيا Sehenlassen وفى ترك الموجودات لكى تدرك .Vernehmenlassen des Seiendes ، فإن اللوجوس يعنى العقل Vernunft, Ratio ، وأيضا السبب Grund ، ولأنه يعبرعن الظاهرة التى تنكشف بدخولها فى علاقة مع شئ آخر ، فهو يشير أيضا إلى فكرة العلاقة Beziehung.

هذا هوالمعنى الصورى لمصطلح الفينومينولوجيا ، وهو فى النهاية لا يعبر إلاعن القاعدة الأساسية التى سبق ذكرها وهى «العودة الى الأشياء ذاتها» . فالفينومينولوجيا عند هايدجر طريق يمهد البحث فى وجود الموجود ، يقول : «الفينومينولوجيا هى مدخلنا لموضوع الأنطولوجيا وطريقنا الى البرهنة الدقيقة عليها • والأنطولوجيا ممكنة فقط بوصفها فينومينولوجيا»(١٠١)

ولا يوجد عند هايدجر شئ آخرفيما وراء الظاهرة إلا أن الظاهرة قد تحتجب ، فتحتاج إلى الفينومينولوجيا للكشف عنها، والإحتجاب Verdecktheit, Coverdupness هو المعنى المقابل «للظاهرة» ، وله طرق مختلفة ، فقد تحتجب الظاهرة بحيث لانتعرف عليها، وقد تصبح مفقودة. أى تكتشف فى زمان ما ثم تندثر، وتحتجب مرة أخرى أو تتنكر ، وهو أخطر الإحتمالات لما يسببه من خداع وتضليل(١٠٢)

تعقيب ... يمكننا أن نستخلص أهم الجوانب التى اتفق فيها هايدجر مع هسرل ثم أهم نواحى الإختلاف بينهما فيما يلى :

(أ) أهم أوجه الإتفاق بين هايدجر وهسرل :

(١) إتفاق حول نقطة الإنطلاق فى فلسفة كل :

فالفينومينولوجيا عند هسرل- كما هى الحال عند هايدجر - لا تتخذ من أية نظرية من نظريات المعرفة نقطة إنطلاق لها ، بل ترفض كلا من الواقعية والمثالية لكى تبحث من جديد عن فلسفة أولى تكون بمثابة «علم البدايات» عند هسرل ، أو «مدخل أولى تمهيدى للبحث فى وجود الموجود» عند هايدجر .

(٢)الإعتقاد فى صدق مسلمة البحث الفينومينولوجى «العودة الى الأشياء ذاتها»(١٠٣)

ويشمل هذا الإعتقاد رفض شتى الأنظار الميتافيزيقية من أجل رؤيــة ما تنــطوى عليه « معطيات الشعور » نفسها عند هسرل أو « التركيبات الوجودية للآنية » بوصفها ظواهر عند هايدجر دون التقيد برأى أو تفسير مسبق .

(٣) رفض التمييز بين الظاهر والحقيقة :

وافق هايدجر أستاذه على إستحالة الإستدلال على الشئ فى ذاته من وراء الظاهرة، ورفض الثنائية الكانطية التى تفترض وجود الشئ فى ذاته أو « النومين » الذى لاتكون الظاهرة سوى مظهر له فحسب ، وإهتم هايدجر بصفة خاصة بمحاولة هيجل أن يبين كيف تكتشف الظاهرة جدلياً .

وكل ما نعرفه عند هايدجر وهسرل « والوجوديين بصفة عامة » هو الظواهر على نحو ما تظهر نفسها بنفسها .

وإذا كانت الفلسفة الكانطية تسعى إلى ربط الظاهرة كمظهر بحقيقة لا تظهر أبداً، فإن مهمة الفينومينولوجيا هى توضيح العلاقات البنائية المتداخلة فى اللحظات أو الجوانب المنفردة التي تتكون منها الظاهرة ، مما يعنى أن وجود الظاهرة أكثر من أى مظهر جزئى لها ، ومن ثم تبدو الفينومينولوجيا « وصفاً للأعماق » يصف الجوهرى لا العرضى ، ويبين العلاقات المتداخلة التى يمكن أن تؤدى إلى رأى مختلف عما نصل إليه بالنظر إلى الظاهرة منعزلة عن غيرها .

(٤) فكرة الإحالة أو القصد فى إطارها العام[١٠٤] Intentionalität

أخذ هايدجر عن أستاذه فكرته عن « الإحالة » Verweisung أو «القصد » — Intentionalität ، فالوعي هو دائماً شعور بشئ عند هسرل ، والوجود البشرى ليس ذاتيه مغلقة على نفسها ، بل هو موجه منذ البداية نحو العالم الخارجى ، وحقيقته منفتحة على الوجود بمعناه العام .

وهذه الفكرة تأكيد على خطأ كل فصل مزعوم للداخل عن الخارج، فليس ثمة تفكيرCogito بدون موضوع للتفكيرCogitatum، والذات ملتحمة بالعالم مندمجة فيه

والآنية عند هايدجر وجود — فى — العالم من حيث بنيتها الأساسية مما يؤكد أن فى فكرة الإحالة أو القصد عند هسرل وهايدجر (وغيرهما) تأكيداً لإلتحام الذات والموقف[١٠٥]

ومن جهة أخرى، طبق هايدجر فكرة الإحالة عندما جعل وجود الآنية – فى – العالم وسط أدوات «يحيل» كل منها إلى شئ آخر غيرها، وإلى الذات التى تستخدمها .

وأخيراً ، فإن الإتجاه القصدى للشعور فى الفينومينولوجيا عندما يتجه إلى ما هو خارج الذات يرادف فى معناه الآنية عندما تعلو ، وتجاوز وجودها الحالى عند هايدجر ، وينطوى ذلك على معنى الديتامية والحركة أثناء تجاوز الآنية لحالتها الحاضرة .

(٥) إتفاق حول فكرة « العالم » :

رأى كل منهما خطأ فهم العلماء للعالم على أنه الحياة المحيطة بنا ، لأن هذا الفهم مرتبط بالإفتراضات المسبقة الخاصة بالثنائية الديكارتية التى تفصل الذات عن الموضوع بحيث يصبح العالم إنتقاصاً من شأن الموجود الإنسانى.

وذهبا إلى ضرورة التخلص من المنظور الديكارتى : فعالم الوجود عند هسرل ليس شيئاً مستقلاً عن عالم الوعى ، بل العالم كله باطن فى الشعور ، والوجود – فى – العالم عند هايدجر خبرة أساسية للآنية ، على شرط أن نفهم من العالم أنه أحد معطيات الخبرة المباشرة التى تحياها الآنية فى صميم خبراتها الواعية .كما إتفقا على أن الدعامة الأصلية التى يستمد منها كل حكم معناه وقيمته هى «عالم الحياة» Lebenswelt عند هسرل أو «الوجود – فى – العالم »عند هايدجر مما يعنى أن هناك أصلاً وجودياً لكل المفاهيم الخاصة بخبراتنا فى الحياة،فإستحالت الفينومينولوبجا لدى هسرل وهايدجر إلى أداة أو وصف الخبرات الإنسانية وصفاً حدسياً مباشراً .

(ب) أهم أوجه الإختلاف بين هايدجر وهسرل :

لم يتبن هايدجر ببساطة مذهب الفينومينولوجيا عند هسرل بالصورة التى درسها عليه ، فقد طور لوناً من الفينومينولوجيا ملائماً لهدفه الأساسى ، وإحتج هسرل على التحول العميق الذى فرضه هايدجر على اراثه الخاصة ، أما هايدجر ، فقد إعتقد أن المنهج الفينومينولوجى يحتمل هذا التحول ؛ أى أنه يمكنه أن يحتفظ بمعناه المنهجى الخاص داخل السياق الوجودى .

وإذا كانت الفينومينولوجيا عند هايدجر «تصوراً للمنهج» Ein Methodenbegriff وهى كذلك عند هسرل فضلاً عن كونها مذهباً فلسفياً عنده ، فإن مفهوم الفينومينولوجيا عند هايدجر لن ينصب على « مائية » أو « موضوعية » موضوعات

البحث الفلسفي ، بل على « كيفيتها » ، وبهذا لن تكون الأنطولوجيا ممكنة إلا إذا أصبحت فينومينولوجيا، أما عن أوجه الإختلاف بينهما فهي كما يلي:-

«١» إختلاف حول طريقة إستخدام المنهج :

إستخدم هايدجر خطوات المنهج الفينومينولوجي بطريقة مختلفة وتحت مسميات مختلفة ، ففي محاضرات « ماربورج » أوضح أن هناك ثلاثة مبادئ أساسية تتعلق بالمنهج الفينومينولوجي وهي الرد الفينومينولوجي ، والبناء الفينومينولوجي ، والتفكيك الفينومينولوجي(١٠٦) ، وهذه المبادئ الأساسية معاً تناظر الخطوة المنهجية الثانية في فينومينولوجيا هسرل المسماه « بالبناء » كما سبق .

ومن جهة أخرى ، فإن ما يسميه هايدجر « بديل المنهج » Weganweisung هو عند هسرل « الأبوخية » أو تعليق الحكم ، والرد الترانسندنتالي ، إلا أن الرد عند هايدجر هو الدليل الأول على الطريق إلى وجود الموجود بوصفه موضوعاً للفينومينولوجيا ، أما التفكيك الفينومينولوجي ويناظره خطوة « البناء » عند هسرل ، فهو بمثابة مدخل نقدي للظواهر الخاصة بالآنية(١٠٧)

« ٢» إختلاف حول موضوع الفينومينولوجيا :

فلسفة هسرل هي « فينومينولوجيا الشعور » حولها هايدجر إلى « فينومينولوجيا الآنية » ، والإختلاف الأساسي بين هايدجر وأستاذه إنما يرجع إلى الإختلاف بين طبيعة موضوعي الشعور والآنية ، فموضوع الفينومينولوجيا عند هسرل هو الشعور بما فيه من خبرات وأفعال ، أما عند هايدجر فموضوع فلسفته هو وجود الموجود ، ويوجهه السؤال عن معنى الوجود من حيث هو كذلك ، ومن جهة أخرى ، يؤكد هسرل على أهمية الماهية ، ويعتقد أن الفينومينولوجيا علم دقيق(١٠٨) ؛ أما هايدجر فيؤكد على أهمية الآنية الوقائعية ، كما يقبل البحث في ماهية الموجودات إلا أنه طبق ذلك على الميتافيزيقا بدلاً من تأسيس علم دقيق .

والنتيجة هي أن كل من هايدجر وهسرل قد إهتم ببحث موضوع مختلف عن الآخر ، فهسرل إهتم بدراسة الموجودات (على حد تعبير هايدجر)، أما هايدجر فيدرس الوجود ، والفينومينولوجيا عنده طريق إلى موضوع الأنطولوجيا أو أن الفلسفة «أنطولوجيا فينومينولوجية » عامة تبدأ سيرها من تفسير الآنية تمهيداً للبحث في الوجود

وترتب على ذلك أن اهتم هسرل بأفعال الإدراك والإستدعاء ، والتخيل لأن الإنسان أساساً « موجود عارف » ، أما هايدجر ، فقد رأى أن الآنية « موجود مهموم بوجوده ومصيره في العالم » فكانت الآنية التي كشف عنها تحليل هايدجر مختلفة تماماً عن الشعور عند هسرل ، وجاء وصف هايدجر لما هو إنساني «أعمق» من وصف هسرل له،

كما كان هايدجر «الفينومينولوجي» وليس «الميتافيزيقي» هو الذى أثر أبلغ الأثر على فلسفة القرن العشرين ، علماً بأن الأنثروبولوجيا الفينومينولوجية عنده لم تكن إلا خطوة نحو إشكال الأنطولوجيا الأساسية أو السؤال عن معنى لوجود .

« ٣» إختلاف حول معنى مسلمة البحث الفينومينولوجي Forschungsmaxime :
« العودة إلى الأشياء ذاتها » :

يقول هسرل فى الجزء الثانى من « البحوث المنطقية » نحن نهدف إلى العودة إلى الأشياء ذاتها(١٠٩) ، كما يصف هذا المبدأ فى الجزء الأول من « الأفكار » بأنه مبدأ المبادئ أو بأنه مبدأ الوضوح ، أو أنه أول مبدأ من مبادئ المنهج . أما هايدجر ، فعلى الرغم من إعتقاده فى صدق هذه المسلمة ، إلا أنه يقول قرب نهاية فقرات المنهج فى «الوجود والزمان » : (ما هو أساسى بالنسبة للفينومينولوجيا ليس البحث فيما هو واقع فعلاً ، لأن الإمكان أعلى من الواقع ، ولأن فهم الفينومينولوجيا يقوم على إدراكها بوصفها إمكانية)(١١٠)

ومعنى ذلك أن المبدأ الأول للمنهج الفينومينولوجى عند هسرل مضمونه عدم الأخذ بأي حكم بعيد عن الوضوح علي أن يكون مستمدا من عالم الخبرة الذي ألتقي فيه بالأشياء ذاتها . أما هايدجر فيدرك هذا المبدأ من الناحية الصورية بدون المحتوى الذى نسبه إليه هسرل ، فوجود الموجود عند هايدجر ليس فى حد ذاته موجوداً ، ويشير ذلك إلى رأى هايدجر فى الفرق الأنطولوجى بين الوجود والموجود كما سيأتى فى الفصل الثانى ، كما أن وجود الموجود الذى يكشف عنه المنهج الفينومينولوجى عند هايدجر هو «إمكان وجود » مما يفسر لنا قوله بأن « فهم الفينومينولوجيا يقوم على إدراكها بوصفها إمكانية » .

هايدجر إنما يريد منهجاً يلائم موضوع الأنطولوجيا وهو « إدراك معنى الوجود بوجه عام » ، ورأى أنه على التحليل الفينومينولوجى تناول الوجود الجزئى من زاوية

الوجود المطلق ، وهو يتألف من وجود الموجود ، وهذا الوجود مستتر ، ومن ثم كان علينا أن نكتشفه[١١١] ، فالفينومينولوجيا عند هايدجر « تمكن » من الكشف عن وجود الموجود ، والنتيجة المترتبة على ذلك الإختلاف هى أن فينومينولوجيا هسرل تضع الوجود بين قوسين لأنها تريد أن تحكم على الأشياء ذاتها ، مما أدى إلى إستبعاد هسرل واقعة الوجود الإنسانى بوصفها واقعة لا تعبر عن الماهية ، واقتصر على تحديد تركيب الظواهر ، وطريقة ظهورها أمام الوعى المتعالى ، أما هايدجر ، فهو يرى أن وضع الموجود الإنسانى بين قوسين أمر مستحيل إذا أردنا فهم السؤال عن معنى الوجود ، وأن توضيح الماهيات هو أولاً وقبل كل شئ تفسير للوجود الإنسانى ، ودراسة لبنيته الأنطولوجية ، وهو إذا كان قد إستبعد الشعور كنقطة إنطلاق لفلسفته ، فإنه أراد أن يتخذ من الوجود نفسه دعامة لفهم هذا الشعور .

وإذا كانت الأنطولوجيا المادية عند هسرل تستنبط البنية الأساسية للعلوم الجزئية ، والأنطولوجيا الصورية تركز مهمتها على إدراك كل ما يدخل فى نطاق الوجود من الناحية الصورية ، فإن هايدجر يخطو خطوة ثالثة إلى الأمام متمثلة فى « الأنطولوجيا الأساسية » التى تضع السؤال عن معنى الوجود محاولاً بذلك العثور على نقطة الإلتقاء بين « الإشكالية الأرسطية والمنهج الفينومينولوجى » .

ولقد تبين لهايدجر أن « السؤال عن الوجود » يؤدى إلى موجود واقعى هو الآنية ، فيبدأ بها بحثه بدلاً من وضعها بين قوسين ، أى أن الأنطولوجيا الأساسية عنده تقصد إلى إستخلاص السؤال عن الوجود ، ومن ثم تضع الأساس لكل من الأنطولوجيا الصورية والمادية عند هسرل .

«٤» الفينومينولوجيا الترانسندنتالية عند هسرل تقابل الأنطولوجيا الفينومينولوجية عند هايدجر :

تسمى فلسفة هسرل « بالمثالية الترانسندنتالية » أو « الذاتية الترانسندنتالية » ، وأحياناً يدعوها منهجاً فحسب ، بل المنهج الفلسفى الوحيد الذى يمكن أن يؤسس عليه أى مذهب فلسفى[١١٢] ، أما هايدجر فقد رفض « الفينومينولوجيا الترانسندنتالية » عند هسرل من أجل « أنطولوجيا فينومينولوجية » تحرره من مثالية هسرل التى تدور حول الأنا وهذه الأنطولوجيا لاتقف لمشاهدة الحضور الواقعي لأي موضوع جزئي ،

ولاتصدر أى حكم طبيعى حول الإدراك ، ولا تفترض مقدمات سيكولوجية تتجاوز ما يظهر ذاته فى مجال الشعور بحثاً متحرراً من كل الأحكام السابقة عن الوجود تأسيساً للفلسفة علماً دقيقاً . وهذه الفينومينولوجيا « مثالية » لأن معقولية العالم يمكن إدراكها بالعودة إلى البنية القصدية لخبرة الشعور ، وبهذا وحده يتضح معنى الوجود .

ومن جهة أخرى ، فإن العالم عند هسرل هو « كل الموجودات الحاضرة الموجودة فى ذاتها فى الموقف الطبيعى » فى مقابل معنى العالم عند هايدجر بوصفه البنية الأنطولوجية للآنية ، وهما - رغم هذا الإختلاف - يتفقان على أن الوجود الحاضر وتركيبه ينبغى توضيحه بالرجوع إلى البعد الترانسندنتالى الذى لا يوجد وجودا حاضرا فى الموقف الطبيعى .

ويضيف هايدجر أن الظاهرة الترانسندنتالية للعالم تعبر عن ماهية الآنية الخالصة ، وأن إمكانية التفكير الترانسندنتالى تعبير عن البنية الأنطولوجية للآنية ، فالآنية هى ذلك الموجود الأنطولوجى الذى يعلو على ذاته ، ويكون وجوده موضوعاً له .

والنتيجة المترتبة على ذلك أن « الفنومينولوجيا الترانسندنتالية » تترك وراءها سؤال الوجود لأن الوجود عند هسرل يساوى الموجودات فى العالم ، وبذلك يكون الرجوع إلى المستوى الترانسندنتالى لهذه الموجودات بمثابة إستبعاد لكل أسئلة الأنطولوجيا ، أى أن السؤال عن الوجود فى عالم الذات الترانسندنتالية لم يعد له معنى عند هسرل ، وذلك فى مقابل هايدجر الذى جعل الذاتية الترانسندنتالية إمكانية وجودية للآنية .

بقى أن نشير إلى أن السمات الأنطولوجية للذات الترانسندنتالية عند هسرل لا تنشأ من البحث عن معنى الوجود ذاته « الأنطولوجيا » وإنما من الإعتبارات الإبستمولوجية التى تفترض مسبقاً أن معنى الوجود هو ببساطة وجود الموجودات فى العالم ، لذا يتحدث هسرل غالباً عن الأنطولوجية بوصفها فرعاً من المنطق الصورى الذى يشتمل على الأنطولوجيا الصورية ، ويرى أن الأنطولوجيا فى حد ذاتها ليست فينومينولوجيا فى مقابل هايدجر الذى رأى أن الفينومينولوجيا ممكنة بوصفها أنطولوجيا والعكس عنده أيضاً صحيح

وأخيراً ، فإن هايدجر يرى أن هسرل عندما إستمد الخصائص الأنطولوجية للوجود الخالص من الإعتبارات الإبستمولوجية ، أغلق إمكانية البحث فى الأنطولوجيا الفينومينولوجية ، والحق أن الأساس الذى يمكن أن نلتقى فى

ضوئه بالموجودات عند هايدجر لا بد أن يشتمل على معنى الوجود»[١١٣] Seinsinn .

« ٥ » إختلاف حول معنى القصدية :

يعبر مفهوم القصدية عند هايدجر عن أولى الخطوات الحاسمة فى طريقة البحث عن المجال الداخلى للآنية الذى يجب تجاوزه فى كل علاقة بالعالم .

وعندما تناول هايدجر تفسير هسرل للبنية الأساسية للقصدية عرفها بأنها سلوك يتجه فيه فعل الإرادة An intentio نحو المراد An intentum ، وأتاح له إستخدامه لهذين المصطلحين أن يبين الإختلاف بين موقفه الخاص ومفهوم هسرل عن القالب Noesis والمضمون Noema كما تجنب هايدجر أى ذكر للأفعال القصدية ، وفضل أن يسميها « بالسلوك القصدى »[١١٤] وبين أن هذا السلوك هو «الوجود بالقرب من الموجودات » كما أسس قصدية السلوك مرة أخرى من خلال الآنية التى تتجه نحو نفسها ونحو « الآخر » فى وجودها – فى – العالم بحيث أصبحت هذه القصدية أساس السلوك الأنطولوجى الخاص بالآنية فى إنشغالها بالموجودات ، وهكذا أصبح إنفتاح الآنية بوصفها « هما » Sorge من خلال المشروع والسقوط والوجود المشترك الموضوع الأساسى لفينومينولوجيا الآنية فى مقابل فينومينولوجيا الوعى عند هسرل[١١٥]

ومن جهة أخرى ، أطلق هسرل على العلاقة القصدية بين الموضوع المراد وفعل الإرادة إسم « التضايف » Correlation فى حين أسماه هايدجر « بالإنتماء » Belonging together-Mitzugehörigkeit بين المراد والمريد .

ولقد أتاحت هذه المصطلحات الجديدة التى إستخدمها هايدجر له أن يخلص «فينومينولوجيا القصدية » من الإطار المعرفى الصارم الذى وضعه لها هسرل ، ويدل على ذلك أن هايدجر أعطى أولوية خاصة « للموضوع المراد » Intentum بسبب تعريفه لذاتية الذات ، وذلك أن الوصف الأنطولوجى للموضوع المراد يحقق لأول مرة المعنى الأنطولوجى للقصدية .

ولقد ميز هايدجر بين معنيين أساسيين لمصطلح Intentum :

١ – الموجود فى ذاته[١١٦]

٢ – الطريقة التى نقصد بها ، ويرجع هذا التمييز إلى هسرل ، كما تابعه أيضاً فى قوله بأن الموجود بمقدار ما ينكشف ، وبالطريقة التى يكشف بها عن نفسه ،

يمكن إدراكه بوصفه موضوعاً قصدياً إدراكاً فينومينولوجياً صحيحاً ، أما عن العلاقة بين الموضوع المقصود، وكيف نقصد إليه، فقد أصبحت عند هسرل موضوع « السؤال الإبستمولوجى » الذى أطلق عليه إسم « فينومينولوجيا العقل » وهى فينومينولوجيا التركيب الترانسندنتالى للواقع الموضوعى ، أما عند هايدجر ، فإن نفس هذه العلاقة قد أصبحت موضوعاً « للسؤال الأنطولوجى » كما أنه عارض الفكرة القائلة بأن وجود الموجود هو قدرته على الوجود بإعتباره موضوعاً كامناً أو ترانسندنتالياً متمثلاً فى الشعور الحاضر ، فهذه الفكرة تنطوى على سوء فهم « للفرق الأنطولوجى بين الوجود والموجود » عند هايدجر ، وتأصله فى الزمانية .

ومن جهة أخرى ، عارض هايدجر أن تكون القصدية نشاطاً عقلياً يتخذ من كمون الذات موضوعاً له ، إذ أن ذلك النشاط يعبر عن منطقة من الوجود مغلقة على ذاتها ومطلقة عند هسرل ، أما هايدجر فيرى أن موضوع القصدية موضوع منفتح عال، ومع ذلك فإن المنهج الفينومينولوجى لوجود الموضوع القصدى ينبغى أن يبدأ «بالسلوك القصدى للآنية الوقائعية فى عالمها اليومى » حيث تتوجه عينياً نحو موجودات هذا العالم .

والنتيجة هى أن هسرل – وفقاً لما يراه هايدجر – لم يتابع تحليل القصدية حتى أساسها الأنطولوجى المتمثل فى « علو الآنية » ، وأن الحدس المقولاتى عند هسرل قد أدى إلى تعريف وجود الموجودات الحاضرة فيما يسمى « بالمقولات » بحيث نفتقد تماماً عند هسرل الإتجاه إلى وجود الذات عن طريق ما أسماه هايدجر « بالتركيبات الوجودية » Existenzialien .

أما هايدجر، فإن الآنية وتركيباتها الوجودية ترتبط بالضرورة بقصدية الوجود –فى– العالم التى تتيح « فهم » وجود الأشياء و« فهم » وجود الذات ، وهذه القصدية تسمى أيضاً « بالعلو » أو هى أحد أساليب العلو فى الحياة اليومية ، إذ تعرف الآنية العلو لأول مرة عندما تقترب من الموجودات ، وتشعر نحوها بالإهتمام ، إلا أنه ينبغى إدراك العلاقة بين القصدية والعلو وفقاً للفرق الأنطولوجى بين الوجود والموجود .

كما ترتب على تصور هسرل للقصدية وحصرها فى مجال الموجودات الجزئية ونسيانها الوجود ما يلى :

١ - « تصور مختلف للحقيقة » فالحقيقة عند هسرل نوع من الإثبات أو البرهان ، أو تحقيق المركب المكون من فعلين قصديين أو تبرير للقول ؛ في حين أن الحقيقة عند هايدجر تصور هيرمينوطيقي ، وأكثر من مجرد تبرير ، إنه كشف وإنفتاح ، وتقوم على علاقة الوجود بإنفتاح الآنية وعلوها بحيث يمكننا القول إن المنطق عند هايدجر ينفتح على الأنطولوجيا .

٢ - « تصور مختلف للزمان » : فعند هسرل تصور دارج للزمان - بتعبير هايدجر - لأنه ليس زماناً إنبثاقياً يكشف عن ذاته في وجود الآنية الحقيقي ، وإنما هو زمان خاص بالموجودات داخل العالم ، وذلك في مقابل مفهوم « الزمانية » الإنبثاقية عند هايدجر التي ترتبط أساساً بالآنية ، وتعد بمثابة الأفق الترانسندنتالي لفهم السؤال عن الوجود(١١٧) .

والخلاصة أن هسرل لم ينجح قط في إدراك العلو الحقيقي ، أي إدراك الظاهرة التي يتجاوز بها الشعور نفسه بإستمرار متجهاً نحو العالم ، واللجوء إلى القصدية لا يغني في هذا الباب لأن القصد في السياق المثالي « عند هسرل » هو تجاوز نحو عنصر من عناصر العالم الداخلي للشعور وليس علواً حقيقياً ، ويفسر هايدجر ذلك بأن إدراك هسرل للقصدية من الناحية المعرفية يستند إلى أحكام مسبقة مستمدة من « الأنطولوجيا الديكارتية » التي تقوم فيها الصلة بين الماهيات المدركة بواسطة العقل ، وبين الوجود الموضوعي على ضمان الصدق الإلهي ، والخلاف الرئيسي بين ديكارت(١١٨) وهسرل هو أن ديكارت يقف عند « الأنا التجريبية » كأنها شئ مطلق ، بينما يتابع هسرل الرد الفينومينولوجي إلى الأنا الترانسندنتالية مبدأ العالم الذاتي كله(١١٩) .

نتبين من ذلك أن رفض هايدجر لديكارتية هسرل الناتجة عن التحليل الفينومينولوجي الترانسندنتالي للوجود - في - العالم لم يكن هجوماً على السلوك العقلي القصدي من حيث هو كذلك ، وإنما على التراث الفلسفي الذى فصل بينه وبين السلوك العملي القصدي ، ويعد ذلك من جانب هايدجر إنتصاراً للغائية الأرسطية ورفضاً للأفلاطونية بحيث تصبح ظاهرة الوجود المشترك وظاهرة الإهتمام عند هايدجر تعبيراً عن مستويات متعددة لإمكانيات الآنية في الإستجابة للموجودات والآنيات الأخرى مما يعد دليلاً على السلوك العملي القصدي في التحليل الفينومينولوجي(١٢٠) .

« ٦ » الفينومينولوجيا الخالصة عند هسرل تقابل الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقة عند هايدجر :

« الفينومينولوجيا الخالصة » عند هسرل تأبى منذ البداية الإنتقال إلى التفسير كى تبقى وجهاً لوجه بإزاء هذا الشئ ، وتقتصر على وصفه وكشف حقيقته[١٢١] أما «الفينومينولوجيا الهرمينوطيقية » عند هايدجر ، فهى تؤكد أن المعنى المنهجى للوصف الفينومينولوجى هو « التفسير » وأن « اللوجوس » الخاص بفينومينولوجيا الآنية يتضح من خلال « فهم » الآنية للوجود ، والتركيبات الوجودية الأساسية الخاصة بالآنية من وجود — فى — العالم ، وهم ، وقلق ، وشعور بالعدم .. إلخ .

إن فينومينولوجيا الآنية عند هايدجر « هيرمينوطيقا »[١٢٢] بالمعنى الأصلى للكلمة وهو المعنى الذى يحدد مهمة التفسير ، فضلاً عن أن المنهج الهيرمينوطيقى عند هايدجر يعمل على إظهار الشروط اللازمة لأى بحث أنطولوجى يبين الأولوية الأنطولوجية للآنية على سائر الموجودات كما يمكنه أن يستنتج التاريخ الأنطولوجى للآنية بوصفه شرطاً أو نطيقياً لإمكان التاريخية كما سيأتى بيانه .

نتبين من ذلك أن معنى الوصف الفينومينولوجى عند هايدجر هو « التفسير » وأن الفينومينولوجيا عنده منهج للتفسير أو الهيرمينوطيقا ، وأن الفلسفة عنده « أنطولوجيا فينومينولوجية » تبدأ بتفسير الآنية ، وذلك فى مقابل فينومينولوجيا هسرل التى ترفض تماماً الخروج من دائرة الوصف إلى التفسير ، والتى ترى فى مصطلح « الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية » تناقضاً فى المصطلح .

طبق هايدجر الأسلوب الهيرمينوطيقى على تحليله لوجود الآنية الذى إعتبره نهاية مسار كل سؤال فلسفى عن الأصل الذى صدر عنه وسوف يرتد إليه وكان ذلك فى خطوتين أساسيتين :

١ — ترك الأشياء لتتحدث بنفسها .

٢ — الإعتراف بأنه لا توجد وقائع لا يمكن تفسيرها ، وعلى ذلك فإن معنى الوجود عند هايدجر لا ندركه إلا من خلال الهيرمينوطيقا .

ويبدو أن السبب الحقيقى فى الإختلاف بين « الفينومينولوجيا الخالصة » كما وردت فى كتاب « الأفكار» والفينومينولوجيا الهيرمينوطيقة فى « الوجود والزمان » هو

أن هسرل إنما أراد أن تكون الفينومينولوجيا علماً بلا فروض مسبقة ، فى حين رأى هايدجر أن المسألة ليست على الإطلاق تخلصاً من الإفتراضات المسبقة ، وإنما فى العثور على الإفتراضات المسبقة الصحيحة التى تفسر الأشياء ذاتها .

(س) ولكن هل يمكننا أن نتوصل إلى تشابه ما يجمع هذين النوعين من الفينومينولوجيا ؟

يبدو أنه يمكننا التوصل إلى نوع من « التشابه الظاهرى » بينهما إذا عرفنا أن هسرل فى « التأملات الديكارتية » قد إستخدم مصطلح - Explication Auslegung ومعناها الدقيق هو « الكشف » وكأن العمل الفينومينولوجى هو جعل المحجوب مكشوفاً أو الخفى ظاهراً ، ولهذا تصبح الفينومينولوجيا نوعاً من التفسير أو من التوضيح An Ars Explicandi ، كما أن هسرل فى « البحوث المنطقية » ومالاها ذهب إلى أن الحدس بناء وتركيب[١٢٣] أى أنه إدراك و« تفسير » ، والقدرة على إدراك شئ ما تتطلب من المدرك معرفة كيفية تناول موضوع الإدراك ، ووضعه فى السياق الخاص به ، أى « تفسيره » ، وعلى الرغم من ذلك التشابه الظاهرى ، فإن إستخدام هايدجر للفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية فى « الوجود والزمان » يتلائم مع الكشف الوجودى عن وجود الآنية ، فيقول فى « الوجود والزمان » إن الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية هى مشروع الوجود الأصلى للآنية الذى يحتجب بتأثير التفسيرات اليومية للآنية ، أى أن المشروع الهيرمينوطيقى عند هايدجر يقف على طرفى نقيض مع « السقوط » بمعناه الوجودى ؛ فالآنية عند سقوطها تحاول أن تتجاوز هذه اللحظة بأن تفهم ذاتها فهماً صحيحاً ، وأن تنتشل إمكانياتها الصميمة من غمار « الناس » ، أو أن الهيرمينوطيقا عند هايدجر قلب لحركة السقوط ، ومنهج تستعيد به الآنية وجودها الحقيقى ، ومهمتها هى تحويل الفهم القبلى للآنية إلى مستوى التصور الأنطولوجى .

ومن أمثلة تطبيق هايدجر للهيرمينوطيقا تخليه عن التركيبات الدجماطيقية التى تجعل من الوجود واقعاً فعلياً، وإعتقاده فى ضرورة الرجوع إلى التركيبات الهيرمينوطيقية القبلية الخاصة بتفسير طبيعة الفهم وهى «الملك -والبصر -والتصور»[١٢٤] .

وتلك التركيبات تصنع معاً الموقف الهيرمينوطيقى الذى يصلح مدخلاً للآنية فى وجودها الحقيقى ويمكننا إمتلاك الموجود ككل ، ومن رؤيته رؤية صحيحة من خلال

أسلوب وجوده ، ومن حصولنا على لائحة ملائمة من التركيبات الوجودية اللازمة لتفسير طبيعة الفهم الخاص بالآنية كما سيأتى تفصيلاً فى الفصل الثانى .

ومثال آخر على تطبيق هايدجر للهيرمينوطيقا هو تفسيره « للزمانية » الذى يعبر عن نهاية التحليل الوجودى للآنية ، وبداية الهيرمينوطيقا فى « الوجود والزمان » بمعنى تفسير الآنية فى ضوء الزمانية كما سنرى فى الفصل السادس .

والخلاصة هى أن « الفينومينولوجيا الخالصة » تختلف عن « الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية » عند هايدجر فيما يلى :

أن الفينومينولوجيا الخالصة عند هسرل تستبعد الإفتراضات المسبقة وذلك لتأسيس الفينومينولوجيا علماً كلياً دقيقاً ، وإهتدى فى ذلك بفكرة ديكارت عن العلم بوصفه البداية المطلقة الخالية من الفروض المسبقة وليس بموقفه الفينومينولوجى العينى.

وذلك فى مقابل « الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية » عند هايدجر التى هى بحث فى الإفتراضات المسبقة الصحيحة ، أى أن الإختلاف بينهما يتعلق بمسألة الإفتراضات المسبقة وليس بالحياة العينية للأنا الموجود – فى العالم .

(٢) إذا كانت وظيفة الفينومينولوجا عند هسرل وهايدجر « توضيحية » تكشف عن الآفاق المحتجبة لعالم الخبرة ، أى تكشف عن الآفاق التى تظهر من خلالها الموجودات (هايدجر) أو الموضوعات (هسرل) فإن وظيفة الكشف تختلف عند كليهما : فهى عند هسرل « وظيفة إبستمولوجية » تكشف عن طبيعة الفهم المتمثلة فى « الوعى أو الشعور» ، وهى عند هايدجر « أنطولوجية » خاصة بالآنية بوصفها هماً وزمانية كما تكشف عن طبيعة الفهم المتمثلة فى « المشروع » ، فالمعنى الأساسى للفهم عند هايدجر هو أن تكون الآنية « ملقى بها» فى إفتراضاتها المسبقة ؛ لأن الهم يعبر عن واقعة الإرتماء والمشروع فى نفس الوقت كما سيأتى بيانه فى الفصل الرابع ، وذلك فى مقابل هسرل الذى لا نجد لديه هذه الأنطولوجيا الوجودية ، فالفينومينولوجيا عنده وصفية لا تحتاج إلى أساس أنطولوجى(١٢٥) .

« ٧ » إختلاف حول مفهوم التاريخ

يبدو أن كل من يتصور أن إحدى مهام الفلسفة الأساسية هى نقد الواقع إنطلاقاً من رؤية شاملة تعمل على تغييره ، لا بد أن يأخذ على الفينومينولوجيا أنها نقلت

الفعل الحقيقى فى نظرها إلى باطن الشعور ، وأهملت الفعل الإجتماعى اللهم إلا من بعض الإشارات الغامضة إلى «عالم الحياة» و«الذاتية المشتركة» والعمل - فى - العالم

ويؤيد ذلك مآخذ الماركسية على هسرل فى إخفاقه فى فهم المجتمع والتاريخ ، وخلطه بين المجتمع وظاهرة الإتصال بالآخرين ؛ فالآخر عنده ليس إلا حداً متضايفاً مع خبراتى فى العالم ، ومثاليته تقف حجر عثرة فى سبيل الوصول إلى حل مرض لمشكلة وجود الآخرين ، كما أنه لم يستطيع أن يفهم العلاقات الإنسانية على حقيقتها بوصفها علاقات ديالكتيكية عن عصور مختلفة من حيث التقنية والإنتاج ، وبقيت فلسفته عاجزة عن فهم كل عنصر إجتماعى وتاريخى .

وترتب على ذلك أن الفينومينولوجيا من وجهة نظر الماركسية - هى إحدى الفلسفات البرجوازية التى إغتربت عن الواقع التاريخى - الإجتماعى ، والتى أغفلت الشروط الواقعية والجدلية المادية التى تحدد الشعور من وجهة نظر لنظريتهم فى الفعل والممارسة الثورية ، وأهم ما فى هذا النقد الماركسى هو تناقض الفينومينولوجيا الصارخ بين النزعة العقلانية والتنويرية التى تغذت عليها فى ظل المناخ الليبرالى للمجتمع الغربى البرجوازى ، والنزعة الشمولية اللاعقلانية المتمثلة فى الذاتية المثالية المتعالية أو المتطرفة التى إنتهت إليها فى مرحلتها المتأخرة

أما هايدجر فلقد أشاد بالتاريخية ، وربطها بمفهومه الأساسى عن الزمان كما سيأتى بيانه فى الفصل السادس ، وإذا كانت رغبة هسرل فى معاودة البدء بإستمرار هى فى حد ذاتها رفض جوهرى لمفهوم التاريخ نفسه ، فإن هايدجر لم يضع تاريخ الفلسفة بين قوسين كما فعل هسرل؛ وإنما أراد بتفسيره الجديد لها حل إشكاله الفلسفى الأساسى وهو « السؤال عن الوجود » .

ولم يمنع ذلك النقد من أن تثمر الفينومينولوجيا فى المجال الفلسفى ، سواءً فى ذلك من تابعوا هسرل ؛ على الطريق أم من رفضوا مثاليته الذاتية المتطرفة فى مرحلتها المتأخرة ، وتعددت التطبيقات للمنهج الفينومينولجى ، فنجد أوسكار بيكر فى فلسفة الرياضة ، والكزندر بفندر (١٨٧٠ - ١٩٤١ م) فى المنطق وعلم النفس ، وماكس شيلر (١٨٧٤ - ١٩٢٨ م) فى الأخلاق ، وردمان أنجاردين فى الفن والجمال ونيقولاى هارتمان (١٨٨٢ - ١٩٥٠م) فى المعرفة ونظرية الوجود وطبقاته .

وميرلوبونتى (١٩٠٨ - ١٩٦٢ م) فى الإدراك الحسى واللغة ، وأويجن فنك فى عالمية العالم ، وجادامر وريكور وبولنو فى فلسفة التأويل أو الهيرمينوطيقا ، وأدورنو وماركوز وهما من أعضاء مدرسة فرانكفورت فى نظريتهما النقدية للواقع الإجتماعى ، والمجتمع الصناعى والرأسمالى ، كما نجد أثرها على هايدجر وسارتر فى فلسفة الوجود والأنطولوجيا الفينومينولوجية[١٢٦] .

وجدير بالذكر أن هايدجر قد تجاوز هذه الأنطولوجيا الأساسية التى جعلها مدخلاً تمهيدياً للتفكير فى الوجود ، بل أنه تجاوز هذا العنوان نفسه « الأنطولوجيا الأساسية » فنجده فى « ما الميتافيزيقا ؟ » عام ١٩٣٠ م يتخذ من تصور الميتافيزيقا موضوعاً أساسياً صريحاً لبحثه .

فإذا كان « الوجود والزمان » عند هايدجر « المبكر » بمثابة طريق التفكير Ein Gedankenweg مستخدماً فى توضيحه المنهج الفينومينولوجى ، فإن هايدجر «المتطور » تخطى هذا المنهج ، ولم يستخدم مسمى الفينومينولوجيا للدلالة على طريقته فى التفكير ، واستبدل بهذا المنهج « التفكير المؤسس الماهوى » إبتداءً من مؤلفه «ماهية الحقيقة » عام ١٩٣٣م ، وفيه يفرق بين نوعين من التفكير:التفكير الحسابى هو تفكير كل يوم نحل به مشكلاتنا العملية ، وهو تفكير العلوم الطبيعية ، وتقوم به الآلات بدقة كاملة ، وليس هو التفكير الذى يميز الإنسان،والتفكير الماهوى الأساسى أو الأصلى وهو إستجابتنا للوجود ، ومعايشتنا التأملية للواقع ، ولا علاقة له بالطابع الإيجابى العملى للتفكير الحسابى ؛ بل هو تفكير سلبى ومتقبل كما يذكرنا بعنوان أحد كتبه فى تلك المرحلة المتأخرة : Gelassenheit ، وتترجم «طمأنينة أو إعتزال » وهى كلمة لها تاريخ فى التراث الصوفى الألمانى وترجع إلى إيكهارت[١٢٧] ، والترجمة الإنجليزية لهذا العنوان هى « مقال عن التفكير » وليس فى ذلك بعد كبير عن مقصد هايدجر مادام التخلى هو أعلى مستوى للفكر البشرى من حيث أنه يحقق له ما يصبو إليه من طمأنينة .

ثالثاً مذهبه :

« التخلص من كثير من التصنيفات المألوفة والمفاهيم التقليدية هو المسلك الوحيد المؤدى إلى مذهب هايدجر الحقيقى »

تعددت الأراء حول مذهب هايدجر الفلسفى :

(١) فهناك من ذهب إلى أن بحثه فى الوجود الإنسانى أو الآنية إسمه « الأنثروبولوجيا الفلسفية » بدلاً من « الأنطولوجيا الأساسية » مادام يبدأه من الإنسان ، ولا يتجاوز دائرته على الأقل فى المرحلة الأولى من تفكيره ؛ ولكن أتباع هذا الرأى ينسون السؤال الأساسى الذى إنطلق منه وهو السؤال عن معنى الوجود ، وينسون أن بحثه فى الآنية لم يكن سوى « معبر » إلى ذلك السؤال « ووسيلة » للوصول إلى تصور واف عن الوجود .

(٢) وهناك من يرى أن فلسفته « عقلانية » أو « لا عقلانية صوفية » ، إلا أن هايدجر يرى أن العقلانية (بلاقوة) ، والصوفية (بلا هدف) ، ومن التجنى أن تسمى فلسفته عقلانية صوفية ، لأنها تنفذ إلى طبقات أعمق لاصلة لها بهذه المواقف الأحادية ، ولأن العقلانية والصوفية فى رأى هايدجر موقفان فلسفيان متحيزان[١٢٨] . والحق أن فلسفة الوجود تختلف عن التصوف ، فهناك تعارض بين الإستغراق فى سلبية فى حالته الداخلية ، وإتحاد النفس بالإله من جهة ، والتأثر الوجدانى الأساسى عند هايدجر وهو « القلق »[١٢٩] من جهة أخرى .

(٣) وهناك من يرى أن فلسفته واقعية أو مثالية ، والواقع أنها جهد شاق من أجل الكشف عن طبيعة الوجود من خلال الآنية[١٣٠] ، فلقد أدرك هايدجر أن الخلاف بين المثالية والواقعية قاصر ؛ فالواقعية تلتمس جوهر الوجود فى الموجودات ذاتها كما هى معطاه وقائمة أمام الإنسانية ، والمثالية تلتمسه فى الفكر والوعى الذى يهب لكل موجود معناه .

والمشكلة ينبغى أن توضح وفقاً لرأى هايدجر على مستوى آخر أو على أساس العلاقة الحميمة بين الوجود والإنسان والتى بفضلها يكون معنى الموجودات شيئاً أكثر من مجرد كيان حاضر أمام الإنسان ، وأكثر من كونه صناعة من

صنع الوعي ، ويتطلب ذلك تحليل الإنسان في علاقته بالوجود مما يقضي على الخلاف بين المثالية والواقعية[١٢١]

(٤) وهناك من يرى أن في مذهب هايدجر عناصر « براجماتية » وهي براجماتية من النوع الوجودي الذي يعبر عن أولوية الفهم العملي على النظري ويعني القدرة العملية على التعامل مع الأدوات ؛ فلقد أكد هايدجر في تحليله للأدوات على أهمية الحياة اليومية بالقرب من الأداة ، وعلى الطبيعة الخاصة للفهم العملي المستبصر التي أغفلها التراث الفلسفي في إفتتانه بالنظرية على حساب التطبيق أو العمل Parxis ، وهايدجر في تفسيره البراجماتي للأدواتية يعكس هذا الإتجاه[١٢٢] .

(٥) والحق أننا نميل إلى الرأي القائل بأن هايدجر « فيلسوف وجود » قبل كل شيء ، وكل هدفه من تحليلاته الأنطولوجية هو الوصول إلى معنى الوجود العام أو إيجاد طريق يوصل إليه ، وأهم ما نتعلمه منه هو القدرة على « طرح السؤال » وإثارة الفكر . وإذا كانت معظم الآراء قد اجتمعت على وضع إسم هايدجر على قائمة الفلاسفة الوجوديين ، فإن هايدجر نفسه قد أعلن أنه ليس فيلسوفاً وجودياً ، ومهما كان من أمر تأثر هايدجر بكيركجور ؛ أبي الوجودية الحديثة ، فمن المؤكد أنه قد إتجه نحو علم الوجود على عكس كيركجور ، ولعل هذا هو السبب في أن « كواريه » Koyré كرس عدة بحوث نشرها على صفحات مجلة « النقد » Critique الفرنسية للحديث عن نزعة هايدجر « المعادية للوجودية[١٣٣] L anti - Existentialisme .

وإذا كانت فلسفته – على الأقل – في مؤلفه « الوجود والزمان » قد إنصبت على دراسة الموجود الإنساني أو الآنية ، فإنه كان يرفض لقب «وجودي» ، ويتبرأ بصفة خاصة من مذهب « الوجودية الإنسانية » عند سارتر[١٣٤] ؛ ذلك أن فلسفته كانت تدور حول « الوجود العام » رغم تأثيره البالغ على الوجوديين وفي مقدمتهم سارتر (مما يفسر لنا تمسك مؤرخي الفلسفة بوضع إسمه على قائمة الفلاسفة الوجوديين) .

وبناءً على ما سبق ، فهايدجر فيلسوف وجود بالمعنى الأعمق للكلمة ؛ فهو يهتم بالسؤال عن معنى الوجود ، وليس بالوجود الشخصي وإهتماماته الخلقية ، أما الوجودية

فهى من أحدث المذاهب الفلسفية ، وأقدمها فى نفس الوقت ، لأنها أصدق تعبير عن حالة القلق العام الذى إنتاب العالم بعد الحربين العالميتين مما أشعر الإنسانية بالمعانى الكبرى التى تؤلف نسيج وجودها ، ووضعها فى مواجهة أكبر مصادر قلقها وهو الفناء الشامل للشعور مما ولد إحساساً بنوع من الإنهيار لكافة القيم إستغرق شعور كل فرد ، وبذلك أصبح القلق والمسئولية ، وموقف الإنسان من العالم ، والحرية كلها من المعانى الكبرى التى تنطوى عليها الوجودية مما أبعد الإنسان عن الأفكار المجردة التى يمكن أن ترضى بها القرون السعيدة ، فعاد إلى نفسه ليكتشف مذهباً أقرب إلى الحياة والواقع الدرامى اليومى للوجود(١٢٥) .

والوجودية أيضاً من أقدم المذاهب الفلسفية ؛ لأن الأمر الرئيسى فى الوجودية هو أنها فلسفة تحيا الوجود ، وليست مجرد تفكير في الوجود ، ومن الممكن أن نجد البذور الأولى لهذه الفلسفة لدى بعض الفلاسفة منذ أقدم العصور ، ومنهم فى العصر اليونانى بارمنيدس ، وسقراط ، وأفلاطون ، وفى العصر الوسيط الإسلامى الحلاج والسهروردى ، وفى العصور الوسطى الأوروبية أوغسطين ، وفى مستهل العصر الحديث بسكال ؛ إلا أن ماالديهم ليس إلا لمعات خاطفة إنتشرت فى ثنايا مذاهبهم ، ولا تؤلف تيار فلسفياً واضحاً(١٣٦) .

هذا ويمكن القول بأن « فلسفة الوجود» تتميز عن « الفلسفة الموجودية » كما أن « فلسفات الماهية » تختلف عن « الوجودية » ويمكن توضيح ذلك فيما يلى :

(أ) التمييز بين فلسفة الوجود والفلسفة الموجودية :-

أراد هايدجر إنشاء فلسفة للوجود قائمة على أساس من تحليل الوجود العينى المفرد، وهى فلسفة تتجه صوب نظرية عن الوجود عامة يسميها Existentiale بدلاً من Existentielle أو الفلسفة الموجودية وهى – فى رأيه – إسم يلائم مذهب ياسبرز (ت. ١٩٦٩ م) الذى يرفض الفكرة القائلة بأن تحليل الوجود العينى يؤدى إلى نظرية عن الوجود العام(١٣٧) .

ومن ناحية أخرى ، فإن « أنطولوجيا هايدجر » أو علم الوجود العام فى نظر ياسبرز – مثلاً – إنما هى فلسفة « عن » الوجود شبيهة بالنظريات المجردة ، وتعبر عن نماذج خادعة لا طائل وراءها .

أما سارتر (ت . ١٩٨٠ م) فهو يقترب من هايدجر من حيث طموحه إلى إنشاء أنطولوجيا فينومينولوجية ، وأما مارسيل (١٨٨٩ - ١٩٧٣ م) فهو يبدو متردداً بين إتجاه ياسبرز والتوجه المذهبى عند هايدجر .

وهناك فئة من أمثال كامى (١٩١٣ - ١٩٦٠ م) تشترك مع الفلاسفة السابقين - بإستثناء مارسيل - فى إعتقادهم بأن الوجود والعالم عبث سخيف فى جوهره ، وهم ينبذون فلسفة الوجود كما يصورها ياسبرز ؛ لأنها تركيب محدد كغيره من التركيبات ، وكذا الأنطولوجيا الوجودية عند هايدجر وسارتر التى تؤدى إلى تأسيس مذهب عقلى يرفضانه كل الرفض(١٢٨) ، أما هايدجر ، فهو يريد العودة بنا إلى ميتافيزيقا كلاسيكية من الطراز الأرسطى ، وهذه الميتافيزيقا فى رأى كيركجور معرضة إلى خطر إحالة « الوجود » ذاته إلى « تصور » ، مما يعنى فى رأى أبى الوجودية الحديثة أنها تفضى إلى نفى الوجود .

وعلى الرغم من إختلاف شعاب الوجودية ، فإنها تشترك فى سمات عامة ، ومن أهمها :-

إتخاذ نقطة البداية من تحليل التجربة العينية المعيشية فى أشد صورها المصطبغة بالفردية للكشف عن حقيقة شخصية إلى أقصى حد (كيركجور مثلاً) أو عن مفهوم كلى شامل للإنسان والعالم (هايدجر) ، كما تشترك الوجودية فى القول بأن الوجود السابق على الماهية ، فماهية الكائن الحى هى ما يحققه بالفعل عن طريق وجوده ، فهو يوجد أولاً ثم تتحدد ماهيته إبتداءً من وجوده ، أما عند هايدجر - بوجه خاص - فإن الوجود سابق على الماهية تعنى أن الموجود إذ يوجد يكون ماهيته ، وأن الوجود ليس ذاته سوى الموجود نفسه فى واقعه العينى ، وأن ماهية الآنية مستقرة فى وجودها(١٢٩) .

والوجود فى المقام الأول هو الوجود الإنسانى فى مقابل الوجود الموضوعى أو وجود الأدوات فحسب ، وهذا الوجود متناه ، وسر تناهيه هو دخول « الزمان » فى تركيبه ، كما أن « العدم » عنصر جوهرى أصيل يدخل فى مقومات الوجود ، ويكشف عن نفسه فى حال القلق : الحال الوجودية من الطراز الأول :

كما تتفق الوجودية فى القول « بالحرية الإنسانية » فالإنسان حر مختار ، وفى إختياره يقرر نقصانه ، لأنه لا يملك تحقيق الممكنات كلها(١٤٠) ، والذات الوجودية

تسعى بين الأفكار والواقع ، وتعلو على نفسها بالإنتقال من الممكن إلى الواقع لتحقيق ما تنطوى عليه من المشروعات ، وفى هذا تخاطر ، لأنها معرضة للنجاح أو الإخفاق ومن « المخاطرة تولد ضرورة التصميم » ، واللحظات العليا للوجود هى تلك التى يكون فيها الوجود مهدداً فى كيانه مثل « لحظات الموت وما إليها » .

وهايدجر يتفق مع الوجوديين فى هذه السمات العامة ، وفى ذلك يعد من أكبر الفلاسفة الوجوديين ، إلا أنه قد وضع أيضاً مذهباً كاملاً فى الوجود بوجه عام ، فبحث فى موضوع الفلسفة الأولى ، ولم يقتصر - مثل كيركجور وياسبرز مثلاً - على تحليل المواقف الوجودية ، ومن هنا كان إصراره على ضرورة التفرقة بين الوجودية والموجودية ، فالأولى تعنى بالوجود بوجه عام ، والثانية تنكر أن تحليل الوجود العينى يؤدى إلى نظرية فى الوجود ، فتقتصر على وصف فينومينولوجى للمواقف الوجودية العينية للإنسان . أما هايدجر « فيلسوف الوجود بالمعنى الأعمق للكلمة » فقد رأى أن تحليل الوجود بوجه عام يقتضى تحليل الموجود ، ولذلك كان تحليل الآنية أو السعى للكشف عنها هو موضوعه الرئيسى فى مؤلفه « الوجود والزمان »[١٤١] .

(ب)إختلاف فلسفات الماهية عن الوجودية :

الوجودية مذهب فلسفى يضع بدلاً من الوجود العام الذى إتخذه أرسطو موضوعاً للميتافيزيقا الوجود الفردى الشخصى الواقعى فى الموضع الأول من النظر الفلسفى ، ويؤكد سبقه على الماهية ، أما فلسفة الماهية أو الفلسفات الماهوية Essential Philosophy فمن ممثليها « أرسطو » الذى رأى أن الماهية هى أساس العلم (لا علم إلا بالكلى) ، والوجود عنده ماهية لأنه الوجود المطلق من حيث هو وجود ، وذلك فى مقابل الوجودية التى تجعل الوجودالواقعى المشخص الموضوع الحقيقى للفلسفة .

والفلسفة الوجودية تندرج تحت المذاهب الواقعية التى تهتم بالواقع الإنسانى لا بالماهيات والتصورات .

وإذا كانت فلسفات الماهية تفترض مسبقاً ماهيات خلقية ، أى قيماً عامة للخير والفضيلة والعدالة تفرض علينا من الضمير أو من قوة عليا ، فإن الفلسفة الوجودية ترى أن هذه الماهيات من صنع الإنسان ولذا فهو حر ومسئول عن إختياره وأفعاله ؛ فالبحث عن الحقيقة فى الوجودية ليس بحثاً عن الماهيات أو تصورات تطابق واقعا خارجياً

منفصلاً عنها ، ولا عن تصورات تنجح عملياً كما ترى البراجماتية ، وإنما الوجودية هي بحث في الوجود الفردى ولقاء معه[١٤٢] .

وإذا كان الوجوديون قد إتخذوا من « الفينومينولوجيا » منهجاً لفلسفاتهم ، فإن تطبيق هذا المنهج عند مؤسسه هسرل كان بقصد الوصول إلى فلسفة الماهية : فهو محاولة لتعليق الأحكام والمعارف السابقة ووضعها بين قوسين وصولاً إلى الماهيات الخالصة مما يمكن من قيام الفلسفة علماً يقينياً .

أما عند هايدجر ، فتطبيق المنهج الفينومينولجي إنما هو لتعليق « الماهيات » وإستبعادها بقصد الوصول إلى الحدس بالوجود المشخص كما سنرى تفصيلاً ، وأما سارتر فالوجود الحقيقي عنده هو الموجود – في – ذاته L'être - en - soi الموجود المعتم لنفسه (لا وجدان له) لأنه ممتلىء بذاته ، ومتكتل ، وعلى العكس من ذلك ، الموجود لذاته Pour - soi ، وهو الوجود كوعى ، أو شعور ، أو وجدان يميز الإنسان وحده ، وفي هذا الوجود إزدواج ، لأنه لكي يعي وجوده فإنه ينخلع عنه ليكون بإزائه ، وهذه المسافة الكاذبة الموجودة في كيانه هي العدم Neant إنه بهذا إبطال الوجود في ذاته الذى هو الوجود الحقيقي[١٤٣] .

مما سبق يتضح أن هايدجر ليس فيلسوفاً للوجود الفردى[١٤٤] ولكنه فيلسوف للوجود بمعناه العام ، والمشكلة التي يعالجها هي مشكلة الوجود القديمة ، والعلم الذى يريد أن ينشئه هو علم الوجود أو الأنطولوجيا .

وهو لا يتعرض لمشكلة الوجود الفردى إلا لأنه يريد التمهيد للوجود العام ، لأن الشكل الوحيد للوجود الذى نتصل به إتصالاً حقيقاً هو وجود الإنسان أو الآنية ، وهناك أشكال أخرى للوجود عند هايدجر : وجود الأشياء المرئية أو الحاضرة ، ووجود الأدوات ، ووجود الأشكال الرياضية ، ووجود الحيوانات . أما الإنسان ، فهو وحده الذى يوجد وجوداً حقيقياً ، فالحيوان يحيا ، والأشكال الرياضية تبقى ، والأدوات طوع إرادتنا ، والأشياء تظهر وما من شئ منها يُوجد حقاً[١٤٥] .

وعلى ذلك ، فالموضوع الرئيسي الذى تدور حوله كل فلسفته هو « الوجود » ومهمة الفيلسوف في نظره هي إيضاح معنى الوجود ، والوجود عنده لا يقبل البرهان للتدليل عليه ، بل الإيضاح والكشف بالإشارة إليه ، فهو إسم مشترك بين كل الاشياء والأحياء ، ويشمل السائل الذى يسأل عن معنى الوجود « الآنية »[١٤٦] .

هوامش الفصل الأول

(١) الكلمة فى الألمانية Ontologie ، وفى الإنجليزية Ontology ، وفى الفرنسية Ontologie ، وفى اللاتينية Ontologia ، وترجع إلى كريستيان فولف Wolff (١٦٧٩ - ١٧٥٤ م) وهو ألمانى عقلانى ، ويعد أول فيلسوف منهجى يعزى إليه فضل تعميم المصطلحات الفلسفية فى ألمانيا ، وإدخال ألفاظ جديدة فى اللغة الألمانية مثل «Begriff» بمعنى « مفهوم » ، وأهم كتبه : « Philosophia Prima sive Ontologia » عام ١٧٢٩م ، ويربط فيه نظريات ديكارت ، وليبنتز الميتافيزيقية بالتراث الأرسطى ، والإسكولائى فى نسق يكشف عن مضمونها الأنطولوجى .

أما كلمة Ontologismus أو (e) ontologism أو Ontologismo أو «المذهب الأنطولوجى » ، فهى تعبير عن الإتجاه إلى دراسة سمات وطبيعة الوجود فى ذاته أو الموجودات في ذاتها .

Cp. Lalande, André: (Vocabulaire Technique et Critique de La Philosophie), Societe Française de philosophie, Paris, 1926, P,541.

(٢) الفعل « يوجد» Exist مشتق من الفعل اللاتينى EX - sistere ومعناه الأصلى « يبرز أو ينبثق » Stand out بوصفه موجوداً هناك وجوداً حقيقياً أو بوصفه موجوداً منبثقاً من العدم ، وأصبحت فكرة الوجود أكثر سلبية فى الفلسفات الوجودية إذ تعنى « الموجود الملقى به حولنا فى مكان ما » .

(٣) محمد ثابت الفندى : «مع الفيلسوف» ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٨٠م ص : ٩٥ - ١٢٤ .

(٤) نفس المرجع .

(٥) الفينومينولوجيا بالألمانية Phänomenologie، وبالإنجليزية Phenomenolog، وبالفرنسية Phenomenologie ، وباللاتينية Fenomenologie ، وهي كلمة تدل عادة على الفلسفة التى طورها « هسرل » فى كتاباته المختلفة ، وهو مؤسس المذهب الفينومينولوجى الذى أراد منه جعل الفلسفة علماً دقيقاً .

(٦) علم الظواهر أو الفلسفة الظاهرية بالإنجليزية Phänomenalism أو بالألمانية Phänomenalismus أو Phenomenalisme بالفرنسية Fenomenismo باللاتينية ، وهى المذهب القائل بأنه لا وجود إلا للظواهر بالمعنى الكانطى ، وأن الأشياء فى ذاتها ليست سوى ألفاظ ، ومن أتباعه « شارل رينوفييه » Renovier (١٨١٥ – ١٩١٣م) ومن أهم كتبه «الشخصانية» ، المعرفة عنده نسبية لأنها تقوم على نسب وعلاقات وهى معرفة بالظواهر والأشياء على ما تظهر عليه .

ومن القائلين أيضاً بالمذهب الظاهرى « رسل » (١٨٧٢ – ١٩٧٠ م) وإير Ayer فالإدراك لا يكون إلا بظاهر الأشياء ، أى بما تبدو عليه لنا ، بمعنى أنه إدراك بما ينطبع منها على الحس ، وما يتخلف عن هذا الإنطباع من صور وأفكار ، ونحن عندما نتحدث عن الشئ فإنما نتحدث عن إنطباعاتنا عنه ، وليس عن الشئ نفسه ، وكأن وجود الأشياء هو وجودها في الوعى وليس فى الواقع ، وتفكيرنا بها ، وحديثنا عنها هو إيجاد لها ، ويسمى ذلك « بالظاهرة اللغوية » .

(٧) Lalande ,A : " Vocabulaire ....." . P . 581

(٨) مارتن هايدجر : « نداء الحقيقة » ، ترجمة ودراسة وتعليق عبد الغفار مكاوى ، سلسلة النصوص الفلسفية ، دار الثقافة للطباعة والنشر – القاهرة ١٩٧٧ م ، ص : ٢٢ – ٢٤ .

(٩) Heidegger , M : " Zur Sache des Denkenes " , Max Niemeyer Verlag , Tübingen , 1969 , SS . 81- 82

(١٠) عبد الرحمن بدوى « الموسوعة الفلسفية » الجزء الثانى ، المؤسسة العربية للنشر ،ص : ٥٩٧ – ٥٩٨ .

(١١) زكريا إبراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، ج١ ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ص ٤٢١ .

(١٢) عبد الغفار مكاوى : نداء الحقيقة ، ص ، ٢٣١ .

(١٣) زكريا إبراهيم : « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ص ٤٢٢ .

(١٤) عبد الغفار مكاوى : « نداء الحقيقة » ، ص ٢٥ – ٣٩ .

(١٥) Die Frage nach dem Sinn von Sein .

Mariàs , Juliàn :, History of Philosophy, trans. by S . (١٦) Appelbaum & C .C Strowbridge , Dover Publications , New York , 1967 , PP . 427- 428 .

(١٧) زكريا إبراهيم : «دراسات في الفلسفة المعاصرة» ص ٤٤٤ – ٤٤٥ .

(١٨) ريجيس جوليفييه : « المذاهب الوجودية من كيركجور إلى سارتر » ترجمة فؤاد كامل ، مراجعة محمد عبد الهادى أبوريدة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٨٢ ، ص ٢٣١ .

Blackham , R. J , SIX EXistentialist Thinkers , Routledge & (١٩) Kegan Paul , London , 1961 , P .86 .

(٢٠) زكريا إبراهيم : « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ، ص ٤٢٢ .

(٢١) محمود رجب : « الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين » منشأة المعارف ، الإسكندرية ١٩٧٠ ، ص : ٦٤– ٧٠ .

(٢٢) إرنست كاسيرر : (١٨٧٤ – ١٩٤٥م) من أهم ممثلى النزعة الكانطية الجديدة ، يجمع بين المنهج الصورى النظرى (الذي أخذه عن مدرسة ماربورج) والحس التاريخى الأصيل ، من أهم كتبه : مشكلة المعرفة فى الفلسفة والعلم فى العصر الحديث فى ثلاثة مجلدات عام ١٩٠٦ – ١٩٢٠ م ، ظاهريات المعرفة عام ١٩٢٣ – ١٩٢٦ م .

(٢٣) عبد الغفار مكاوى : « نداء الحقيقة » ، ص ٢٣٢ .

(٢٤) عبد الرحمن بدوى : « الموسوعة الفلسفية » ، ص ٥٩٨ .

(٢٥) يوهان كريستيان فريدريش هيلدرلين (١٧٧٠ – ١٨٤٣م) أحد أبرز الشعراء الألمان ، لم يحظ بإهتمام معاصريه ، واكتشفت أهميته مع بدايات القرن العشرين في ألمانيا وأوروبا ، وحظى بإهتمام خاص من هايدجر ، بسبب أسلوبه المعبر والفريد .

(٢٦) George , S . (١٨٦٨ – ١٩٣٣م) ، شاعر ألمانى بعث الحركة الشعرية فى ألمانيا فى القرن التاسع عشر ، وأسس مدرسة أدبية أسماها «دائرة جئورجة» George - Kreis ، من أهم قصائده : أغاني الحلم والموت ، والخاتم السابع .

(٢٧) عبد الغفار مكاوى : « نداء الحقيقة » ص : ٢٢٧ – ٢٣٩ .

(٢٨) Cp: " List of Heideggers Gesamtausgabe " in " Heidegger studies " , vol , Dunker & Humbolt , 1990 . PP . 154 - 157 .
Cp : Heidegger, M : Gesamtausgabe - Ausgabe Ietzler Hand Stand, Junl 1989, Vittorio Klostermann, SS. 8 - 19 .

(٢٩) عبد الغفار مكاوى : نداد الحقيقة ، ص ١٥-٢١ .

(٣٠) محمود رجب : « الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين » ص ٦٢ .

(٣١) عبد الغفار مكاوى : « نداء الحقيقة » ص ٥ .

(٣٢) Stegmüller , W : " Main Currents in Contemporary , British and American Philosophy " , D. Riedel Publishing Company , Dordrecht , Holland , 4 th Edi , 1969 , PP . 182-199 .

(٣٣) محمود رجب : « الميتافيزيقا .. » ص ٧٥ .

(٣٤) نفس المرجع ، ص ٦٢ .

(٣٥) Stegmüller , W : " Main Currents ... " P . 151 .

(٣٦) Ibid , P 178 .

(٣٧) جان ڤال : « نصوص من تراث الوجودية » . ص ١٥-١٦ .

(٣٨) نفس المرجع ، ص ١٧ .

(٣٩) Blackham , R , J : " Six Existentialist ...." P . 108 .

(٤٠) عبد الغفار مكاوى : « نداء الحقيقة » ، ص ٥ .

(٤١) Stegmüller, W, : " Main Currents ... " PP . 149-151 .

(٤٢) عبد الرحمن بدوي : « الموسوعة الفلسفية » ص ٥٩٨ .

(٤٣) محمود رجب : « الميتافيزيقا ... » ص ٦٢ .

(٤٤) Stegmüller, W, : " Main Currents ... " PP . 143 - 146 .

(٤٥) هاينريش ريكرت من أعلام المدرسة الكانطية الجديدة ، وكانت مهمة الفلسفة في نظره البحث في مملكة القيم الموضوعية الخالدة ، وإبراز النماذج المعنوية التى تبني عليها الحضارة ، وتؤلف مملكة وسطي بين عالم الواقع وعالم القيمة ، وبيان الفروق الدقيقة بين علوم الحضارة وعلوم الطبيعة .

(٤٦) عبد الرحمن بدوي : « الموسوعة الفلسفية » ص ٥٩٨ .

(٤٧) خصص ريكرت بعض التمرينات العملية لدراسة فلسفة تلميذه « لاسك » الذي سقط في الحرب العالمية الأولي ، وترك وراءه كتابين : منطق الفلسفة ونظرية المقولات – دراسة عن مجال سيطرة الشكل المنطقي عام ١٩١١ م ، ونظرية الحكم عام ١٩١٢ م .

(٤٨) فندلباند Windelband : تزعم مدرسة بادن للكانطية الجديدة ، وأشتهر بتأريخه للفلسفة فى صورة المشاكل الفلسفية ، وتطبيقه النقد الكانطي علي العلوم التاريخية .

(٤٩) زكريا إبراهيم : « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ص ٤٢١ .

(٥٠) جان فال : « نصوص مختارة من التراث الوجودي » سلسلة نصوص فلسفية ، ترجمة فؤاد كامل ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الإسكندرية ١٩٨٧ ، ص ١٦ .

(٥١) Stegmüller, W, : " Main Currents ... " P . 139 .

(٥٢) Ibid , P 146 .

(٥٣) عبد الغفار مكاوى : « نداء الحقيقة » ، ص ٢٦ – ٢٧ .

(٥٤) عبد الرحمن بدوي : « الموسوعة الفلسفية » ، ص ٥٩٧ .

(٥٥) Guigon , Charles B . : " On Saving Heidegger from Rorty " in Philosophy and Phenomenological Reaserch , a quarterly journal found, by Marvin Farber, vol Xlv, Borwn Uni Sept, 1985 - June 1986 , P .402 .

(٥٦) جان فال : « نصوص مختارة ... » ص ١٩ .

(٥٧) ريجيس جوليفييه : « المذاهب الوجودية .. » ص ٦٦ .

(٥٨) Franz Brentano (١٨٣٨ – ١٩١٧ م) فيلسوف نمساوي ، كان خصماً لنقدية كانط ، وإهتم بعلم النفس ، وأنشأ مذهباً عن قصدية الظواهر العقلية ، وكان لآرائه تأثير كبير على هسرل وهايدجر .

(٥٩) محمود رجب : « الميتافيزيقا ... » ص ٤٣ – ٤٤ .

(٦٠) Heidegger , M : " Zur Sache des Denkens " - Mein Weg in die Phänomenologie , S , 81 .

(٦١) ذهب « كولنجوود » إلي أن القضية الأرسطية القائلة بأن الميتافيزيقا هي « علم الوجود الخالص » ليست صادقة ، لأنها تعبر عن تناقض في المصطلح ، إذ أنه لا بد من توافر شرطين لكل علم : (١) أن يتوافر للعلم تفكير منتظم ومتسق ، (٢) أن يكون له موضوع محدد ، وفي العلم بالوجود الخالص يتحقق الشرط الأول ، ولا يتحقق الشرط الثاني ، وفي حالة العلوم الأخرى يتحقق الشرط الثاني إذ يكون لها موضوعاتها الخاصة التي تميزها عن غيرها من العلوم ، أما العلم بالوجود الخالص ، فإنه موضوعه مجرد ، وليس فيه ما يمكن تمييزه عن أي موضوع أخر أو حتي عن العدم ، فالتجريد هو تفريغ للموضوع من محتواه ، ولكن العلم لا يبحث في المجردات ، وإنما فيما يتبقي من موضوع جزئي يمكن دراسته ، لذا فإن العلم بالوجود الخالص لا يمكن أن يسمي علماً بالمعني المألوف الذي نطلقه عي العلم بحيث يكون له موضوعه الجزئي المحدد ، ومشكلاته المحددة الناجمة عن هذا الموضوع، ومناهجه الخاصة الصادرة عن هذه المشكلات، ولقد أدرك كانط ذلك في نقده للآراء الخاطئة حول طبيعة الميتافيزيقا التقليدية فقال : «الوجود ليس محمولاً» ، كما جعل هيجل الوجود الخالص والعدم متطابقين Cp , Collingwood R. An Essay On Metaphysics , P . 11-15 . وفات كولنجوود أن « العلم الجزئي » لا يبرر مبادئه الأساسية ، ولا يؤسس وجود موضوعه وأن الأنطولوجيا الارسطية تقوم بهذا الدور ، فهي تبرر المبادئ الأساسية للعلوم الجزئية ، وتؤسس بصورة خاصة نوع وجود موضوعاتها سواء وجدت أم لم توجد ، والأنطولوجيا عند أرسطو تتحول إلي نوع من المنطق بمعني واسع ، أو بالأحري إلي الإهتمام بوظائف وبنيات أساسية معينة للغة وبخاصة وظائف تعريف الموضوعات ، وإضافة المحمولات إليها ، ومن ثم بتصورات هذه الوظائف والتي تؤلف نسقاً تصورياً ضرورياً لفهم الواقع بطريقة أولية ، إن أرسطو يري أنه لا ضرورة لتبرير الأنطولوجيا أو الميتافيزيقا ، Cp , Lesel , Walter : Aristotle's Conception of Ontology ", rev , by durrant , M , in Mind , A quaterly Review of Philosophy ed, by D. W Hamlyn, Vol. Lxxxv11, Basil Blackwell , 1978 . P

(٦٢) يوسف كرم : « تاريخ الفلسفة اليونانية » ، السلسلة الفلسفية ط ٣ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، عام ١٩٥٣ ، ص ١٦٩ – ١٧٠ .

(٦٣) Collingwood R. G.: An Essay On Metaphysics , Oxford Univ. Press , London , 1962 , PP 5-6 .

(٦٤) محمد ثابت الفندي : « مع الفيلسوف » ، ص ١٠٣ – ١٠٦ .

(٦٥) ثمه معان أساسية في تاريخ الفلسفة وهي خمسة معان :

١ – الجوهر هو الموضوع الحقيقي للحمل : أي أنه الحد الذي يكون موضوعاً دائماً في قضية حملية ولا يمكن أن يكون محمولاً . (وهذا هو أول تعريفات الجوهر عند أرسطو ويطبقه علي الفرد) .

٢ – الجوهر هو الماهية أو الخاصة الأساسية التي تعطي للشئ الجزئي وجوده الحقيقي ، (وهو ثاني تعريفات الجوهر عند أرسطو ، ويطبقه علي الأجناس والأنواع) .

٣ – الجوهر هو ما لايحتاج في وجوده إلى أى شئ آخر علي وجه الإطلاق ، (وهذا هو معني الجوهر عند ديكارت الذي يجعل الله التطبيقُ الأصيل للجوهر) .

٤ – الجوهر هو ما يبقي هو هو بينما يقبل الصفات المتضادة ، أو هو الشئ الذى يظل ثابتاً لايتغير . (وهو ثالث تعريفات أرسطو للجوهر ويطبقه علي أي شئ جزئي) .

٥ – الجوهر هو حامل الصفات الأولية (وهو تعريف بدأت صياغته الواضحة عند لوك ، ويمكن إلتماس هذه النظرية في الجوهر عند أرسطو الذي كان يقول أحياناً عن الشئ الجزئي الفرد إنه حامل للصفات ، ويقصد أن ثنائية الجوهر والصفات منطقية في حين جعلها لوك ثنائية تجريبية) قارن : محمود فهمي زيدان « في النفس والجسد » – بحث في الفلسفة المعاصرة ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٨٠م ، ص ٧٦ – ٨٠ .

(٦٦) Ross , D,: " Aristotle " , Metheun & Co . LTD , Great Britain , London . 1956 , PP 156 - 166 .

(٦٧) Ibid , PP . 167 - 172 .

(٦٨) يوسف كرم : « تاريخ الفلسفة اليونانية » ص ١٧٩ – ١٨٢ .

(٦٩) Ross , D , : " Aristotle " . PP . 182-187 .

(٧٠) Ibid , PP . 183 - 186 .

(٧١) عبد الغفار مكاوي : « نداء الحقيقة » ، ص ١٤ .

(٧٢) Heidegger , M :" Sein & Zeit " , 10 . Auf ., Max Niemeryer Verlag , Tübingen , Germany , 1963 , S . 2 .

(٧٣) Ibid , SS . 3 - 7 .

(٧٤) Ibid , SS . 16 - 17 .

(٧٥) Jones , W , T . " A Hisytory of Western Philosophy the 20 th Century to Wittgenstein & Sartre " sec . nd , Harcourt Brace , Jovanovich inc , New York , 1975 . P . 293 .

(٧٦) تزامنت الفترة التي كتب فيها هايدجر محاضراته عن أرسطو في ماربورج مع مرحلة تأليفه « الوجود والزمان » (السنوات السابقة لعام ١٩٢٧ م ، ويمكن أن تعد هذه المحاضرات الجزء الثالث للوجود والزمان الذي وعد هايدجر بكتابته تحت عنوان (الزمان والوجود) .

(٧٧) Stewart , Roderick M " Intentionality and the Semantics of Dasein " in Philosophy and Phenomenological, Research , A quarterly Journal by Farber , Brown University , Vol.XL VIII , Sept , 1987 - June 1988 PP . 95 - 101 .

(٧٨) Richardson, John, "Existential Epistemology , a Heideggerian Critique of the Cartesian Project", Clarendon Press , Oxford 1986 , PP . 203 - 207 .

(٧٩) Ibid , PP , 207 - 208 .

(٨٠) Cp , Guigon , B . " On saving Heidegger from Rorty " in Philosophy and Phenomenological Research , PP . 404 - 405 .

(٨١) محمد ثابت الفندى : « مع الفيلسوف » ، ص : ١٣٢ .

(٨٢) عبد الرحمن بدوي : « الموسوعة الفلسفية » ، ص : ٥٩٨ .

(٨٣) عبد الغفار مكاوى : « نداء الحقيقة » ، ص : ٣٠ – ٣١ .

(٨٤) محمود رجب : « الميتافيزيقا .. » ص ٦٢ – ٦٣ .

(٨٥) Zu den Sachen Selbst " .

(٨٦) Marias, J : " The History of philosophy " PP . 427 - 429 .

(٨٧) محمود فهمي زيدان : « مناهج البحث الفلسفي » ، : ٧٠ – ٧١ .

(٨٨) نفس المرجع .

(٨٩) ولد هسرل بمقاطعة مرافيا عام ١٨٥٩ م ، وتتلمذ علي يد برنتانو (١٨٣٨ – ١٩٣٧ م) الذي كان خصماً لدوداً لكل نزعة مثالية ، فتشبع هسرل بالروح الواقعية ، وكان مولعاً بالرياضيات مما أثار في نفسه الرغبة في جعل الفلسفة علماً دقيقاً صارماً كعلم الحساب ، ورأي أن مهمة الفلسفة هي البحث عن الدعائم الأولي لكل معرفة .

وهسرل هو المؤسس الحقيقي للمذهب الفينومينولوجي ، وكانت وفاته سنة ١٩٣٨ م بعد حياة حافلة بالبحث والدراسة ومن أهم مؤلفاته : «بحوث منطقية» ١٩٠٠– ١٩٠١م وهو عبارة عن مباحث ستة إنتهت إلي تحويل المنطق إلي فينومينولوجيا، وحلل القصد المتبادل وبين طرق ملئه ، « أفكار لتأسيس فينومينولوجيا خالصة وفلسفة فينومينولوجية » نشر الجزء الأول منه سنة ١٩١٣م ، أما الثاني والثالث فكتبهما قبل عام ١٩٢٩ م بقليل ونشرهما بيميل بعد موت هسرل .

« والأفكار » بددت كثيراً من ظلمات القلق التي أحاطت بالبحوث ، كما ألقت أضواءً جديدة علي مقال هسرل الشهير « الفلسفة علماً دقيقاً » سنة ١٩٦١ م ، ثم ظهرت مقالته المشهورة عن الفينومينولوجيا بدائرة المعارف البريطانية في عام ١٩٢٧م ثم في العام التالي كتابة « ظواهر الشعور الباطن بالزمان » ،ثم في عام ١٩٢٩م «المنطق الصوري والمنطق الترانسندنتالي» ثم «التأملات الديكارتية» في عام ١٩٣١م وفيه حاول أن يطبق المنهج الفينومينولوجي علي الوعي أو الشعور ، فإصطنع ضرباً من الشك الديكارتي رامياً إلي العودة بنا إلي الذاتية الخالصة واهبة كل معني ، فالذات ليست فارغة لسان حالها ما قاله ديكارت « أنا أفكر » ، وإنما «أنا أفكر في موضوع متعقل من حيث هو كذلك » ، « فالشعور هو شعور بشئ

عند هسرل ، ثم ظهر «الفلسفة الأولي» بجزئية في تاريخ الفلسفة في عامي ٢٣-٢٤م ، ثم «أزمة العلوم الأوروبية» عامي ٣٥/ ٣٦م، وفيه يتصور نقطة النهاية في الشعور الأوروبي هو الكوجيتو الفينومينولوجي الذى يجعل الشعور قصداً متبادلاً تجتمع فيه وحدة الذات بالموضوع، الأنا والآخر، وبالتالي يتحقق مشروع الحضارة الأوروبية في إقامة علم شامل هو الفينومينولوجيا التي تصبح «الفلسفة الأولي» التي طالما بحث عنها القدماء، وأخيراً ظهر كتابه «التجربة والحكم» قبيل وفاته ١٩٣٨م.

(٩٠) زكريا إبراهيم : « بين علم النفس وفلسفة الظواهر » في مجلة الفكر المعاصر ، العدد السادس - الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، ص ١٤ - ١٩ .

(٩١) محمود فهمي زيدان : « مناهج البحث الفلسفي » ، ص ٦٨ - ٨٠ .

(٩٢) زكريا إبراهيم : « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ، ص ٣٤٦ .

(٩٣) الشعور عند هسرل يتكون فى ثلاثة أبعاد للزمان : التوتر Tension، الإستدعاء Retention ، الإنتظار Protension أي أن الزمان كما يقول برجسون مفتوح نحو الماضى ونحو المستقبل فالحاضر ، فهو « مستقبل المستقبل» وهي الأبعاد الثلاثة التى أسماها هايدجر « الإنبثاقات » "Extasen" كما تابع هسرل فى إستخدام المقطع " UR الذي يدل علي الأصل أو النشأة ، وهسرل يريد بذلك نشأة الظواهر في الشعور الداخلي بالزمان .

(٩٤) حسن حنفي : « الظاهريات وأزمة العلوم الأوربية » في مجلة الفكر المعاصر ، العدد (٥٩) ، : الهيئة المصرية للتأليف والنشر ، يناير ١٩٧٠ م ، ص ٤٣ - ٤٤ .

(٩٥) محمود فهمي زيدان : « مناهج البحث الفلسفي » ، ص ٨٠ .

(٩٦) حسن حنفي : « الظاهريات وأزمة العلوم الأوروبية » ، ص ٤٥ - ٤٦ .

(٩٧) محمود فهمي زيدان : « مناهج البحث الفلسفي » ، ص ٨٠ .

(٩٨) حسن حنفي : « الظاهريات ... » ، ص ٤٥- ٤٦ .

(٩٩) Heidergger , M , " Scin & Zeit " , SS , 28 - 35 .

(١٠٠) محمود رجب : « الميتافيزيقا .... » ، ص : ٧٥ .

(١٠١) " Ontologle ist nur als Phänomenologie möglich " .

(١٠٢) Heidegger , M , " Sein & Zeit " S. 36 .

(١٠٣) هناك من يرى أن القاعدة القائلة بالعودة إلى الأشياء ذاتها عند هسرل تبتعد عن وصف مذهبه بالمثالية الترانسندنتالية ، ذلك لأنه لا يمكن العودة إلي الشئ ، ذاته بدون العودة إلي موضوع الخبرة الواقعية ، فالفينومينولوجيا التامة واقعية ، والظواهر القصدية خبرات للذات بمعني الشخص العيني ، والمطلب الميتافيزيقى لفهم الوجود العام يتحقق فقط في ميتافيزيقا الشخص .

Cp. Seifert, Y: (Back to Things in Themselves, a Phenomenological Foundation for classical Realism), in Philosophy & Phenomenological Research, Vol. XL VIII, 1987 - 1988, P. 109 .

(١٠٤) كان إتفاق هايدجر مع هسرل حول فكرة القصد خاصاً بإطارها العام، وسوف نشير في أوجه الإختلاف بينهما إلي تفسير هايدجر للقصدية بشكل مخالف لأستاذه .

(١٠٥) زكريا إبراهيم : «بين علم النفس وفلسفة الظواهر»، في مجلة الفكر المعاصر، ص : ١٩ .

(١٠٦) هي علـى التـــــوالي : Die Phänomenologische Reduktion, Konstruktion und Destruktion .

(١٠٧) Herrmann , F.W ., von: " Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl ", Vittorio KloSTERMANN , Frankfurt am Main , 1981 . SS . 42 - 45 .

(١٠٨) Ibid , SS , 23-24 .

(١٠٩) (Wir wollen auf die Sache selbst zurückgehen) .

(١١٠) Ibid , SS , 15 - 16 .

(١١١) يبدو أن شيئاً من الكانطية يتسلل إلي الخطوات الأولي للأنطولوجيا الهايدجرية التي تفترض وجوداً فيما وراء المعطي المباشر ، وبذلك تبتعد عن اليقين كما وصفه هسرل ، إلا أن هايدجر يري أن اليقين لا يتعارض مع أن الظاهر غير المباشر متضمن فيما هو ظاهر .

(١١٢) محمود فهمى زيدان : « مناهج البحث الفلسفى » ، ص : ٧٠ .

(١١٣) Growell , S . G. : " Husserl , Heidegger and Transcendental Philosophy - Another Look at the Ency . Britannica Article " , In Philosophy and Phenomenological Research, Vol, L No. 3, March , 1990 . PP 501 - 508 .

(١١٤) Verhalten - Comportment .

(١١٥) Herrmann , F , W , Von : Der Begriff ..) SS 38 - 40 .

(١١٦) للموجود في ذاته عند هايدجر معان ثلاثة : ١ – الموجود في العالم المحيط Umweltding ٢ – الموجود الطبيعي Naturding ٣ – الشيئية Dinglichkeit ، وتذكرنا تفرقته بين الموجود الطبيعي والموجود في العالم المحيط « بأرسطو » وتمييزه بين الأشياء المصنوعة في العالم المحيط والتي تكون تحت تصرف الإنسان ويسميها هايدجر « بالوجود – في – متناول اليد » ، وبين الأشياء الطبيعيةالتي لا تكترث بأفعال الإنسان ، وتدرك من خلال عناصرها الفيزيقية ومكانها في النظام الموضوعي للطبيعة المفروضة على الإنسان ،ويسميها هايدجر « الوجود الحاضر » كما سيأتي تفصيلاً ، أما الشئ فهو ليس موجوداً عينياً ، وإنما يرتبط بالسمات العامة للأشياء في عمومها مثل المادة ، والإمتداد ، واللون ، والحركة في المكان ، والشيئية تعبر عن مضمون الشئ وهي مايسميه هسرل بالماهية المادية في مقابل الماهية الصورية ، وبحث السمات العامة للشيئية هو موضوع ما أسماه هسرل بالأنطولوجيا المادية للشئ .

(١١٧) Ibid , SS . 139 - 150 .

(١١٨) بين سارتر أن هسرل لم يستطيع أن يفلت من النزعة الأنا وحدية Solipsisme لأنه إذا كان الوجود يرجع إلي سلسلة من الدلالات ، فإن الرابطة الوحيدة التي يمكن تصورها بين وجودي ووجود الغير هي « المعرفة » ووجودُ العالم ليسا سوى المعرفة التى تكونت لدي عنهما ، ولذا فإن فينومينولوجيا هسرل تتضمن نوعاً من المثالية ، لأنها تحيل الكون إلي أفكار وإلي المضمون الباطني للشعور ، ولا تعترف إلا بيقين حدس الماهيات Wesensschau .

(١١٩) Ibid , S , 148

(١٢٠) Sterwart , Roderick , M , " Intentionality and the Semantics of Dasein , in Philosophy and Phenomenological Research, " Vol , XL VIII , PP . 94 - 104 .

(١٢١) يبدو أن الفينومينولوجيا الخالصة عمل بالغ الصعوبة ، فكيف يتمكن للمرء أن يتأكد من إستبعاده للإفتراضات المسبقة حول موضوع ما ، وكيف يكون على يقين من النقطة التي ينتهي عندها الوصف ويبدأ التفسير أو الإستدلال .

(١٢٢) كلمة Hermeneutik مصدرها الفعل اليوناني Hermeneuein بمعنى يفسر ، وأستخدم المصطلح الإنجليزي غالباً للإشارة إلي تأويلات النصوص الدينية في الكتاب المقدس ، ولكن تتخذ الفينومينولوجيا الهيرمينويطيقية عند هايدجر معنى مختلفاً بحيث تصبح الفينومينولوجيا تفسيراً يبين خصائص الآنية وبنيتها ، وتشير إلى البنيات القبلية Fore - Structures التي تجعل فهم الوجود ممكناً .

(١٢٣) « Anschauung ist Auffassung - Intuition is Construing »

(١٢٤) الملك والبصر والتصور على التوالي : Vorhabe - forehaving , vor sicht - fore - sight,vor - griff - fore conception

(١٢٥) Caputo John D , : " Husserl , Heidegger and Hermeneuric Phenomenology " in Husserl Studies Vol 1 . Martinus Nijhoff , Publishers , 1984 , PP . 157 - 177 .

(١٢٦) عبد الغفار مكاوي : « الأزمة . أم الإبداع – محاولة لتفسير بداية الإبداع الفلسفي » في مجلة « فصول » المجلد العاشر – العددان الثالث والرابع – الجزء الثاني – يناير ١٩٩٢ م ، ص : ٣٠ – ٣١ .

(١٢٧) الميستر أو المعلم إيكهارت (١٢٦٠ – ١٣٢٧ / ٢٨ م) من أعمق مفكري الصوفية في العصور الوسطي المسيحية ؛ وفي فلسفته يدعو الإنسان إلي التخلي عن كل شئ حتي يصير واحداً مع كل ما هو موجود ، ومع الحقيقة الأبدية أو الله ، وتأثيره واضح علي فلسفة هايدجر .

(١٢٨) عبد الغفار مكاوى : « نداء الحقيقة » ، ص : ٨ – ١٠ .

(١٢٩) Stegmüller W . : " Main Currents .. " , P . 151 .

(١٣٠) عبد الرحمن بدوي : « دراسات في الفلسفة الوجودية » ، ط٢ ، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ، ١٩٦٦ م ، ص : ٤٤٦ .

(١٣١) محمود رجب : « الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين » ، ص : ٦٢ .

(١٣٢) Okrent , Mark : " Heidegger's Pragmatism , Understanding , Being and the Critique of Metaphysics ", reviewd by Dorethea Frede in Philosophy and Phenomenological Research " , Vol L No 3 , March , 1990 . PP . 619 - 620 .

(١٣٣) زكريا إبراهيم : « دراسات ... » ، ص : ٢٤٠ .

(١٣٤) جون ماكوري : « الوجودية » في سلسلة عالم المعرفة ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، مراجعة فؤاد زكريا ، العدد (٥٨) ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، ١٩٨٢ ، ص ٧٧ .

(١٣٥) ريجيس جوليفييه : « المذاهب الوجودية » ص : ٢٣ .

(١٣٦) عبد الرحمن بدوي : « دراسات في الفلسفة الوجودية » : ص : ١٤- ١٥ .

(١٣٧) ريجيس جوليفييه : « المذاهب .. » ، ص : ٦٧ – ٦٨ .

(١٣٨) نفس المرجع ، ص : ٥ – ٦ .

(١٣٩) نفس المرجع ، ص : ١١ – ١٥ .

(١٤٠) عبد الرحمن بدوي : « دراسات .. » ، ص : ١٢ .

(١٤١) نفس المرجع ، ص : ٣٨ – ٤٨ .

(١٤٢) محمد ثابت الفندى : « مع الفيلسوف » ، ص : ٢١٧ – ٢٣٣ .

(١٤٣) نفس المرجع ، ص : ١٢٥ – ١٢٧ .

(١٤٤) يمكن أن نصطلح علي تسمية فلسفة الوجود الفردي أو الوجودية Philosophy of Existence (ويمثلها ياسبرز ومارسيل وسارتر أو Existentialism، كما تسمي فلسفة الوجود العام بإسم Existential Philosophy ويمثلها « هايدجر » .

(١٤٥) جان فال : « نصوص مختارة من التراث الوجودي » ، ص : ١٠ .

(١٤٦) عبد الرحمن بدوي : « الموسوعة الفلسفية » ، ص ٥٥٩ – ٦٠٠ .

الفصل الثاني

الآنية وجودا - في - العالم

تمهيـــــــد ...

(أ) المعنى الإشتقاقى لكلمة « Dasein » :-

الإنسان هو الكائن الوحيد الذى لايوجد فحسب، وإنما عليه أن يوجد، وأن يحمل مسئولية الوجود وأمانته،ولهذا إستحق أن ننحت له كلمة خاصة به هى الـ«Dasein»[١] التى رأى هايدجر إستحالة ترجمتها إلى أى لغة أخرى غير لغتها الأصلية !

ويتألف هذا المصطلح من مقطعين هما Sein « بمعنى الوجـود »، ,Da بمعنى «هنا أو هناك»، ومعناه الحرفى هو «الوجود- هناك» ، وهو المصدر من الفعل dasein بمعنى « يوجد - هناك » .

ويتفق هذا المعنى الحرفى مع المعنى المألوف للكلمة التى تشير إلى الحضور ؛ إلا أن هذا المعنى الحرفى يؤدى إلى الخلط بين وجود الـ Dasein والوجودالحاضر: «وجود الأشياء » ، فالـ Dasein وحدها هى التى تتجه نحو وجودها ، ووجودها هناك حضور فعال فى العالم ، كما يؤدى هذا المعنى الحرفى إلى الخلط بين معنى الـ Dasein وواقعة الإرتماء فى العالم ، ولا يمكن أن نقصر معنى الـ Dasein على الإرتماء[٢] .

ولم تكن هذه الكلمة فى القرن السابع عشر تعنى سوى الحضور ، أما فى القرن الثامن عشر فقد ظهر أول معنى فلسفى لها عندما قام كريستيان فولف [٣] (١٦٧٩-١٧٥٤ م) بترجمة الكلمة اللاتينية Existentia بالـ Dasein وتعنى فى الفلسفة الإسكولائية (الوجود الحاضر الواقعى فى مقابل الوجود التأملى المجرد) ، فالـ Dasein هى الوجود الماهوى Existenz فى صورة الواقع Aktualität ، كما أن الـ Sosein هى الماهية Essenz, Wesen بوصفها واقعاً فعلياً[٤]. وفى القرن التاسع عشر أصبحت تعنى « الماهية » Wesen ، « والوجـــود الماهوى » Existenz ، «والحياة » Leben ، كما أصبحت تشير إلى « الإله الذى يهب الحياة للموجود » ، كما تعنى « الصراع من أجل الوجود » Kampf ums Dasein التى تذكرنا بعبارة داروين « الصراع من أجل الحياة » .

وأحب جيته (١٧٤٩ - ١٨٣٢ م) هذه الكلمة وأكثر من إستخدامها ، كما إستخدمها آخرون مثل فيشته وشيلر وهيجل[٥] .

وفى القرن العشرين تحول المصطلح شيئاً فشيئاً إلى مصطلح خاص بالحياة الإنسانية أو الوجود الإنسانى ، وكان ذلك تحت تأثير فلسفة الحياة ومن ممثليها «دلتاى» ،

والفلسفة الوجودية وعلى رأسها « كيركجور » (٦) .

وإذا كنا نجد عند دلتاى علاقة تضايف بين الوجود والحياة ، فإن ذلك المعنى لم يكن غائباً فى « الوجود والزمان » حيث أكد هايدجر على العلاقة بين الـ Dasein والحياة (٧) .

ويمكن القول بأن كلمة الـ Dasein تعنى فى لغتها الأصلية الوجود أو الموجود ، ولكن هايدجر يقصد بها معنى مزدوجاً: «الموجود العينى الفرد الذى يكون دائماً على علاقة بالوجـــود وكينونة الوجود الإنسانى التى ينظر إليها من خلال ذلك الموجود العينى »(٨) .

فالـ Dasein هى « الوجود - هناك » المؤسس للوجود الإنسانى بوصفها تأسيساً للحقيقة (٩) ، وماهيتها أنها فهم للوجود ، وفهم لذاتها ، ووجودها الماهوى - هناك ، والموجودات الأخرى داخل العالم ، وإذا كان الفهم لوناً من التفكير ، فإن التفكير هو السمة الأساسية للموجود الإنسانى أو للـ Dasein ، وهو بالتالى تفكير فى الوجود .

« والوجود والزمان » - بناء على ما سبق - ليس كتاباً فى الأنثروبولوجيا وإنما فى الأنطولوجيا حيث جعل هايدجر من الـ Dasein اللحظة التمهيدية للإجابة عن «سؤال الوجود » ، وفى ذلك لا يقوم هايدجر بتحليل الإنسان ، وإنما لأنه يتساءل عن الوجود يبدأ بالـ Dasein(١٠) .

والترجمة العربية لكلمة « Dasein » هى الآنيـــة ، وهى من إصطلاحـــات الفلاسفة الإسلاميين ومعناها كما فى « تعريفات الجرجانى » : « تحقق الوجود العينى من حيث مرتبته الذاتية » ، وتستعمل عادة فى مقابل الماهية ، كما يرد فى أكثر الكتب الإسلامية : « شرح الإشارات للطوسى » : « وإعلم أن الزمان ظاهر الآنية ، خفى الماهية » ،ونحن إذا أخذنا بالتعريف الذى أورده الجرجانى لكانت الكلمة صالحة لترجمة الكلمة الألمانية بشرط أن ننسى أصلها اليونانى (١١) ، ونحتفظ بالتعريف الإسلامى ، لأن الأصل اليونانى يناظره فى الألمانية « Sein » أى الوجود بمعنى مطلق سواءً أكان « هذا الوجود » أم « وجود الماهية » ، كما يبدو أن هذه الكلمة تعريب دقيق لمصدر فعل الكينونة باليونانية Einai ، ومع هذا يحاول بعض المؤلفين العرب أن يشتقها من العربية مثل« أبو البقاء فى كلياته » إذ يقول : « إن بالكسر والتشديد هى فى لغة العرب تفيد التأكيد والقوة فى الوجود ، ولهذا أطلق الفلاسفة لفظ الإنية (١٢)

على واجب الموجودات فى تأكيد الموجود ، وفى قوة الوجود – وهذا لفظ محدث ليس من كلام العرب » .

وهنا نلاحظ أنه يشتقها من إن ، وعلى هذا ستكون قراءتها إنية بالكسر للهمزة والتشديد للنون ، فى حين أن الكلمة التى نحن بصددها تكتب غالباً بالمد والنون الخفيفة ، وهذا هو الإسم الأقرب إلى الأصل اليونانى [١٣] . ويشير إلى « الكائن الملقى به فى العالم ، الموجود فيه دائماً بالقرب من الأشياء ، ومع غيره من الناس ، المتميز عن سائر الكائنات بعلاقته بالوجود وإهتمامه بالسؤال عنه [١٤] [١٥] .

(ب) الفرق الأنطولوجى : Die Ontologische Differenz

كان الفلاسفة قبل هايدجر يقتصرون على تسجيل ما هو موجود دون أن يحللوا هذا المعنى لإستحالة هذا التحليل بدعوى أن الوجود أعم المعانى ، فلا يندرج تحت صفة أخرى ، ولا يمكن أن تطلق عليه أية صفة .

أما هايدجر فينكر إستحالة هذا التحليل ، ويرى أنه المسألة الفلسفية الكبرى ، لأنه موضوع الأنطولوجيا التى هى علم الوجود بما هو موجود ، ويؤكد على ضرورة التمييز بين الموجود [١٦] ووجود الموجود [١٧] ، فالموجود يشمل كل الأشياء والأشخاص ، أما وجود الموجودات فهو كونها موجودة ، ووجود الأشياء غير الأشياء نفسها ، وغير فكرة الموجودات أيضاً [١٨] .

« ففلسفة الوجود » عند هايدجر تعنى بالوجود بوجه عام ، و « الموجودية » تنكر أن تحليل الوجود العينى يمكن أن يؤدى إلى نظرية فى الوجود ، ومن هنا تقتصر على وصف ظاهرياتى للمواقف الوجودية العينية للإنسان ، ويرجع الفضل لهايدجر فى وضع هذا التمييز بكل وضوح ، لأن الفلسفة التقليدية كانت تنزلق بسهولة من الواحد إلى الأخر فتخلط بينهما .

ولا تعنى وجودية هايدجر بالموجود المفرد ، بل بالموجود عامة ، وأى بحث فى الوجود يفترض بالضرورة أنه هو نفسه موضوع للبحث ، فتحليل الموجود بوجه عام يقتضى فى نفس الوقت تحليل الموجود ، ولن يمكننا الفصل بين كليهما فى مجرى البحث بالفعل ، مع ملاحظة أن « التحليل الموجودى » يوجه الإهتمام إلى الموجود المفرد بوصفه فرداً ، فى حين أن « التحليل الوجودى » يهتم بالأحوال التى ينكشف فيها الوجود لنفسه فى الوجود – هناك [١٩] .

إختار هايدجر تحليل الآنية أو السعى للكشف عن الآنية موضوعاً أساسياً فى مؤلفه « الوجود والزمان » ، وأول ما يكشف عنه تحليل الآنية أو « الوجود - هناك » هو أن ماهية الوجود هى أنه وجود ، أى أنه لا ينفصل عن أحوال وجوده ، وأن الآنية هى الإمكانية العينية الكاملة للوجود ، فللوجود - إذن - الأولوية على الماهية .

يتضح لنا من ذلك أن المصطلح الألمانى « Ontisch » يعبر عن الناحية الموجودية، وهى الناحية المتصلة بالكائن الموجود ، وتنظر إليه من الناحية الواقعية ، كما يعبر المصطلح « Ontologisch » عن الناحية الوجودية ، وهى الناحية المتصلة بالوجود ، وتنظر خصوصاً من ناحية العلو (٢٠) أو الإمكان .

وللذات عند هايدجر وجودان ، وجود على هيئة إمكانية ، وآخر على هيئة واقع ، ويتم الإنتقال من الإمكانية إلى الواقع بفضل الحرية ، وبواسطة حرية الذات تختار بعضاً من أوجه الممكن ، وتحققه عن طريق الإرادة ، وهذا التحقق العينى يتم فى « العالم » ، ويسمى حينئذ بالآنية التى هى بدورها نوع من التفسير أو الفهم للوجود الممكن أو الماهوى (٢١) ويمكننا أن نطلق على ما يعبر عن الناحية « الموجودية » مصطلح «الأونطيقى » ، والذى يشمل الموجود كما هو معطى ، كما نطلق على ما يعبر عن الناحية « الوجودية » مصطلح « الأنطولوجى » ، وهوما يجعل الموجود موجوداً ، أى يرجع إلى تركيبه الأساسى (٢٢) ، يرى هايدجر أن نقطة إبتداء البحث فى الوجود هى تحليل وجود الآنية ، وأن الهدف من هذا التحليل هو توضيح وجود هذا الموجود الذى يتساءل عن الوجود ؛ فهو الموجود الوحيد الذى يستطيع أن يلقى موجودات أخرى ، ويوجه إليها إنتباهه ، ويتصل بها ، وهو الكائن الوحيد الذى يمكنه فهم الوجود (٢٣)

يقول هايدجر فى ذلك : *«إن ماهية الإنسان جوهرية بالنسبة إلى حقيقة الوجود»*(٢٤)

فإذا كان وجود الإنسان يسمى عند هايدجر بالآنية ، وهى التى ترادف الوجود - هناك أى الوجود - فى - العالم ، فإن هذه العبارة لا تشتمل فقط على المعنى المكانى، بل وأيضاً وخصوصاً المعنى الأنطولوجى .

وتنحصر مهمة التحليل الأنطولوجى فى الكشف عن الوجود الإنسانى بعامة ، وعن أحوال وجود الآنية ، ذلك الوجود المنفرد الذى لا يشبه وجود الشئ (٢٥)، كما أنه مشروع ذاته باستمرار ، أو إمكان وجود SEIN - KÖNNEN ، ويحقق نفسه فى إمكانياته الخاصة ، ويكشف عن حرية وجوده - فى - العالم .

ونحن فى هذا الفصل نطرح سؤالاً أساسياً :

ماهى الخطوات التى إتبعها هايدجر فى تحليل ظاهرة « الوجود – فى – العالم» تحليلاً أنطولوجياً ؟

أولاً : التحليل الوجودى لظاهرة الوجود – فى – العالم :

« SEIN - IN -DER - WELT »

درج الفلاسفة على تمييز الموجود الإنسانى عن غيره من الموجودات ، وإختلفت آراؤهم حول سبب هذا التميز ، فمنهم من ذهب إلى إنه قد خلق على صورة الإله ، أو أن روحه خالدة ، أو أنه الحيوان العاقل الوحيد ، أما هايدجر ، فذهب إلى أن الإنسان يحتاج بالضرورة إلى « العالم » كى يصبح إنساناً [٢٦] ، فشرع فى وضع أسس نظريته عن العالم التى تمثل بحق أوج فلسفته[٢٧] .

يقول هايدجر بهذا الصدد :

« *إن توضيح مفهوم العالم هو أحد المهام الأساسية للفلسفة ، ذلك أن مفهوم العالم أو ظاهرة العالم هى الظاهرة التى لم تلتفت إليها الفلسفة حتى الآن*[٢٨] » .

ويمكن القول بأن تحليل ظاهرة الوجود – فى– العالم هو أول تحليل وجودى فينومينولوجى وضعه هايدجر وهو أول سلسلة التركيبات الوجودية التى قام بتحليلها[٢٩] –كما سيأتى بيانه– فكانت الخطوة الأولى فى هذا التحليل هى توضيح معنى ودلالة العالم بالنسبة للآنية، ثم مواصلة التحليل من خلال مانلقاه داخل العالم من موجودات[٣٠] حيث إن تحليل وجود الآنية يقتضى محاولة فهمها من جهة كونها وجوداً – فى – العالم أهم بناءاتها جميعاً[٣١] .

(أ) تحليل مفهوم « العالم » :

يقول هايدجر :

« ينبغى توضيح معنى الوجود – فى – العالم فى ضوء ذلك العنصر المكون لبنيته وهو « العالم ذاته » ، ويرى أن « الوصف الأونطيقى » للعالم ليس وصفاً ملائماً لتفسير الوجود – فى – العالم من الناحية الفينومينولوجية

يقول بهذا الصدد :

« .. *لا الوصف الأونطيقى للموجودات فى العالم ، ولا التفسير الأنطولوجى لوجودها كافيان لتحديد ظاهرة العالم*[٣٢] » .

ولكن ما هو العالم الذى نوجد فيه ؟ هل هو مجموع ما يوجد داخل العالم ؟[٣٣] يجيب هايدجر على هذا التساؤل بالنفى .

علينا – إذن – « أن نميز بين المفهوم الفينومينولوجى للعالم ، والمفهوم العادى له الذى يرى أن العالم يمثل مجموع ما يوجد بداخله من موجودات وأشياء أو هو الطبيعة[٣٤] .

« *فالعالم ليس كما يتخيله الحس المشترك على أنه يحتوى الموجودات والأشياء ، ولن نتمكن من إستنتاج ماهية العالم فى ضوء مقولة الموجودات الجزئية ، وهذا وحده يكفى لمراجعة النظريات التى قامت بفضل عالم الموجودات – الأشياء* » [٣٥] .

يتضح لنا من ذلك أن كل محاولة للوصول إلى العالم بسرد الأشياء والكائنات الموجودة فيه محاولة مقضى عليها بالفشل ، فلن نجنى من ورائها إلا « وضع » هذه الكائنات بجانب بعضها البعض دون أن نبلغ إلى مفهوم العالم [٣٦] ، كما أن الطبيعة بوصفها موجوداً نلقاه داخل العالم لن تمكننا من الوصول إلى ظاهرة العالم [٣٧] ، يقول هايدجر بهذا الصدد : « .. *ويمكن للآنية ... أن تكتشف الموجودات بمعنى الطبيعة ، وهذه الطريقة فى معرفة الموجودات تسلب العالم من عالميته على نحو خاص ، فالطبيعة بوصفها مفهوماً مقولياً خاصاً ببنية وجود الموجودات داخل العالم لا يمكنها إطلاقاً أن تجعل من العالمية أمراً مفهوماً ، كما أن ظاهرة « الطبيعة » بمعنى الطبيعة فى العصر الرومانتيكى يمكن إدراكها أنطولوجياً فقط من خلال مفهوم العالم ، أى من خلال تحليل الآنية* » [٣٨] .

ويقول فى موضع آخر : « *ليس العالم هو الطبيعة ، وبالتأكيد ليس العالم موجوداً حاضراً إلا بمقدار ما يمثل كل الموجودات المحيطة بنا .. وحتى إذا إعتبرنا الطبيعة ممثلة للكون بأسره أو العالم بأسره ، فإن كل الموجودات « الحيوانات – النباتات وحتى البشر » لن تعبر عن مفهوم العالم فلسفياً ، وكذلك ما نطلق عليه إسم « الكون* » [٣٩] .

وخلاصة ما سبق أنه من الخطأ إستخدام كلمة « العالم » بمعنى الأشياء الطبيعية (المفهوم الطبيعى للعالم) . أو بمعنى يدل على مجتمع من البشر (المفهوم الشخصانى للعالم) ، كما أن مفهوم العالم لا يدل علي الطبيعة الفيزيائية أو الموضوعات الفيزيائية [٤٠] ، ولا يدل على المعنى الذى نجده فى علم الطبيعة الفلكية[٤١] .

يهدف هايدجر إلى وصف العالم وصفاً فينومينولوجياً فيقول : « ... *سبق أن عرفنا*

الظاهرة فينومينولوجيا على أنها ما يظهر نفسه بوصفه وجوداً ، وبوصفه بنية للوجود ، وعلى ذلك ، فإن وصف « العالم » وصفاً فينومينولوجياً إنما يعنى إظهار وجود الموجودات – فى متناول اليد الموجودة فى العالم ، ووضعها فى صورة مقولات تمكن من عملية الفهم »(٤٢) .

ولا يقصد هايدجر من تساؤله عن العالم الخارجى ، ولا العالم الذاتى ، وإنما «عالمية العالم على وجه الإطلاق » (٤٣) – ولكن كيف نحدد هذه الظاهرة ؟

يرى هايدجر أن العالمية مفهوم أنطولوجى يمثل أحد العناصر المكونة لظاهرة الوجود – فى – العالم ، وتعتبر هذه الظاهرة صفة وجودية للآنية ، والعالمية ذاتها قد تعبر عن ألوان مختلفة من « العوالم » ، ولكنها تشتمل فى ذاتها على السمة القبلية للعالم بوجه عام(٤٤) ، مع ملاحظة أن تأمل ظاهرة « العالم » يفرض علينا أن نحدد بناء هذا العالم ، وفكرة العالمية (٤٥) من حيث هى كذلك(٤٦) .

وذهب إلى أن كلمة « العالم » تطلق على أنواع مختلفة من الظواهر :

(١) « العالم » كمفهوم أونطيقى ، ويشير إلى مجموع الموجودات – فى – متناول اليد فى العالم ، أى الموجودات التى يمكن أن توجد بداخله .

(٢) « العالم » كمفهوم أنطولوجى ، ويعنى وجود هذه الموجودات ، ويعبر إصطلاحيا عن أى مجال يشتمل على كثرة من الموجودات مثل « عالم الرياضيات » ، وتشير هنا كلمة « عالم » إلى مجال الموضوعات الممكنة فى الرياضيات .

(٣) يمكن إدراك « العالم » بمعنى أونطيقى آخر يعبر عن المكان الذى يمكن أن تحيا فيه الآنية الوقائعية بماهى كذلك .

(٤) وأخيراً يعبر « العالم » عن المعنى الأنطولوجى – الوجودى « للعالمية » ، ومن الناحية الإصطلاحية تعنى كلمة « عالمى » WELTLICH نوع الوجود الخاص بالآنية والذى لا ينطبق إطلاقاً على « الموجودات – فى – متناول اليد فى العالم أو الموجودات داخل العالم » .

(ب) الآنية وجود – فى – العالم :

يقول هايدجر :

« .. إن الإخفاق فى رؤية الوجود – فى – العالم كبينة أساسية للآنية يؤدى إلى إهمال ظاهرة العالمية ، والتغاضى عنها » (٤٧) .

يبدو لنا من ذلك أن هايدجر قد قام بتحليل الكلمات المألوفة التى نجدها فى مصطلح « الوجود – فى – العالم » تحليلاً جديداً ، فأوضح الطبيعة الأساسية للآنية مؤكداً أن ذلك التحليل إنما يبدأ من خبرات وتجارب الحياة اليومية المتوسطة بإعتبارها الخطوة الأولى لتحديد طريقة تآلفنا مع العالم (٤٨) .

ولا يمكن تحليل الوجود بذكر صفاته الجوهرية بوصفها خصائص فى متناول اليد، وإنما يمكن تحليله عن طريق فحص أسلوب علاقته بالعالم (٤٩) . « فالموجود » يكون دائماً فى حالة الوجود – فى – العالم ، وعلينا أن نتساءل ما هذا الموجود ، أى ما الآنية من حيث إنغماسها فى الحياة اليومية (٥٠) .

يقول هايدجر :

« عندما نتساءل أنطولوجياً عن « العالم » ، فإنه لا يمكننا أن نتخلى على وجه الإطلاق عن تحليل الآنية بوصفها مجالاً للدراسة الأساسية .. الوجود – فى – العالم يعبر عن الوجود الماهوى للآنية .. وليس وجود المقعد – مثلاً – وجوداً – فى – العالم، وإنما هو وجود – فى – متناول اليد داخل العالم ، إذ ليس للمقعد عالم يفهم من خلاله ذاته .. (٥١) » .

ولما كانت الآنية فى سبق على نفسها بإستمرار ، فإنها دائماً تسبق ذاتها Sich - Vroweg - Sein ، ذلك أنها بالضرورة خارج ذاتها ، وبالتالى هى – فى العالم : « إن ماهية الآنية تقوم فى وجودها خارج ذاتها » Des Wesen des Daseins Liegt in seiner Existenz » .

والوجود خارج الذات هو الحضور فى العالم ، وهو أو ما يتجلى لنا حين نلتفت إلى الوجود الإنسانى ، إن الآنية توجد بحيث تفهم ذاتها إبتداءً مما هو ليس إياها ، ولا يمكنها أن تضع العالم بين قوسين ، لأنها مرتبطة به إرتباطاً ضرورياً (٥٢) .

الوجود – فى – العالم إذن لحظة فى تركيب وجود الآنية (٥٣) ، وكل سمات الآنية تفهم من خلال هذه العلاقة الأولية والتركيبية بالعالم (٥٤) ، فهو التحديد الأساسى للآنية حين نوجه إنتباهنا صوب الوجود ، وهو الحالية الأساسية للآنية ، كما أنه ليس طريقة فى تحديد الموجودات التى تختلف عن الآنية بقدر ما هو تحديد الآنية ذاتها ، وتعبير عن بنيتها الأساسية (٥٥) .

فالعالم من طبيعة الآنية وليس موجوداً حاضراً على غرار وجود الأشياء ، وإنما هو

« موجود – هناك » مثل الآنية وهى وجودنا ذاته ، وتوجد وجوداً ماهوياً يطلق على نوع الوجود الخاص بنا أو بالآنية ، والعالم – مثله فى ذلك مثل الآنية – موجود ماهوى .

وإذا كان الوجود – فى – العالم أول سمة للتركيب الأنطولوجى للآنية، فإن الوجود داخل العالم ليس سوى تحديد ممكن وليس ضرورياً للموجودات الحاضرة ، كما أن وجود الآنية لا يتعلق بداخل العالم ، وإنما بالوجود – فى – العالم ، ولا يمنع ذلك من تفسير الآنية فى ضوء الموجودات التى يحتويها عالمها (٥٦) .

كتب هايدجر موضحاً :

« ... *ولكن بمقدار ما توجد الآنية ، فإنها توجد فى عالم ، إنها لا توجد بدون العالم ، أو قبل وجودها فى العالم ؛ لأن الوجود – فى – العالم هو ما يكون وجودها ، الوجود الماهوى يعنى الوجود – فى – العالم* » (٥٧) .

ويلاحظ أن العلاقة الضرورية بين الآنية والعالم تعبر عن مفارقة Paradox(٥٨) أساسية فى صميم الوجود البشرى من حيث أن الموجود لا يمكن أن يوجد إلا بفضل العالم الذى يرتبط بإستمرار بروابط وثيقة ؛ ومع ذلك فإن هذا العالم نفسه الذى يمكنه من الوجود هو الذى يهدده بإنتقاص وجوده أو بحرمانه منه (٥٩) .

جاء فى نص لهايدجر أن العالم يوجد ما دامت الآنية موجودة ، أما الطبيعة فيمكنها أن توجد فى عدم وجود الآنية، كما أن تركيب الوجود – فى – العالم يوضح الخاصية الأساسية للآنية، وهى أنها تضع العالم فى صورة مشروع من أجل ذاتها، وهى لاتفعل ذلك كنتيجة أو من آن لآخر ، وإنما مشروع اعالم يعبر عن وجودالآنية(٦٠) .

فإذا كانت الآنية تتسم بالوقائعية ، فلا يعنى ذلك سوى أنها موجودة دائماً فى العالم ، وملقى بها فيه ، بحيث لا يكون هذا العالم عالماً ما لم أكن موجوداً ، ولن يتحقق لى الوجود بدونه ، مما يعنى أن العالم شبكة من العلاقات أساسها الآنية ، ومن البداية تكتشف الآنية ذاتها ملقى بها فى نظام من العلاقات متشابك (٦١) .

(جـ) الوجود – فى – العالم بوصفه ظاهرة مركبة :

يقول هايدجر :

« .. *التعبير المركب : الوجود – فى – العالم إنما يشير إلى ظاهرة واحدة .. وذلك لا يمنع من وجود عناصر تدخل فى تركيب بنيتها ، كما يمكن النظر إلى المعطى الفينومينولوجى الذى يتضمنه هذا التعبير من وجهات نظر ثلاث :*

١ - « في - العالم » وفيه يتناول البحث التركيب الأنطولوجي للعالم ، وتعريف فكرة العالمية بما هي كذلك .

٢ - « الموجود » الذي يوجد - في العالم بطريقة مميزة لوجوده ، ويدور البحث هنا حول التساؤل من يوجد - في - العالم ، وسوف يحدد لنا البرهان الفينومينولوجي من يوجد - في الحياة اليومية المتوسطة الخاصة بالآنية .

٣ - « الوجود - في بما هو كذلك » ، وفيه نبدأ بعرض التركيب الأنطولوجي لمعنى حرف الجر في .

ويلاحظ أن أي عنصر من العناصر السابقة يثبت أهمية العنصرين الآخرين ، وفي كل الأحوال تبدو ظاهرة الوجود - في - العالم جلية للعيان بوصفها حالة قبلية ضرورية للآنية » (٦٢) .

ويعني النص السابق أن الوجود -في-العالم ينطوي على لحظات ثلاث مقومة له :

١ - العالم .

٢ - الموجود الذي هو في العالم .

٣ - الحضور في العالم أو الوجود الذي يشتمل على العناصر البنائية للآنية بمعنى الوجودات .

وقبل أن يجعل هايدجر من الظواهر الثلاث موضوعاً للتحليل ، قام بتحديد معنى العنصر الثالث ، وتساءل عن معنى الوجود - في ، وهو التعبير الذي إكتمل فيما بعد ليصبح « الوجود - في - العالم » .

نحن نميل إلى فهم « الوجود - في » على أنه الوجود - في - شيء ما ، ونعني بذلك العلاقة بين موجودين ممتدين في المكان نظراً إلى موقعهما في هذا المكان ، ويمكن لعلاقة الوجود هذه أن تتسع لتصبح مثلاً على النحو التالي : يوجد القمطر في قاعة المحاضرات ، وتوجد المحاضرات في الجامعة التي توجد بدورها في المدينة ، وهكذا حتى يمكننا القول بأن القمطر « موجود - في - العالم » مع ملاحظة أن كل الموجودات التي توجد في موجودات أخرى هي وجود - في متناول اليد شأنها في ذلك شأن الموجودات داخل العالم (٦٣) .

إهتم هايدجر بتوضيح الدلالة الأنطولوجية لمعنى الوجود - في - العالم مشيراً إلى أن هذه الدلالة تعني « القدرة القبلية على إمتلاك الموجودات التي تنتمي إليها ،

وننشغل بها ، ونشعر نحوها بالهم »[٦٤] . ويؤكد أن « الوجود – فى » يعبر عن حالة وجودية للآنية ، كما أنه صفة وجودية لها ؛ فلا يمكن تصوره على أنه وجود – فى – متناول اليد لشئ مادى فى موجود آخر يكون أيضاً – فى – متناول اليد[٦٥] .

وإذا كانت الآنية « كامنة » فى العالم ، فإن ذلك لا ينفى إدراكها إلا عن طريق الآخرين ، فالإنسان لا يمكنه أن يوجد إلا فى عالم ، ولا ينبغى أن ننظر إلى الوجود – فى أو الكمون الخاص بالآنية على أنه صفة لها فحسب ؛ لأنها لا تتوقف لحظة عن الوجود – فى – العالم[٦٦] .

وإذا كانت علاقة الإحتواء مميزة للشئ المادى المكانى ، فإن هذه العلاقة ينبغى أن ندركها إدراكاً مختلفاً تماماً ؛ ذلك أن وجود الأشياء هو نوع من « الإحتواء – فى » ، أما وجود الآنية فيختلف عن وجود الأشياء الحاضرة أمامنا أو الأشياء التى نتخذ منها أدوات ، وتكون فى متناول أيدينا كما سيأتى بيانه ، وإنما علينا أن نفهم « الوجود – فى » على نحو آخر[٦٧] مع ملاحظة أن الآنية لا توجد فى العالم بهذا المعنى الذى يبعث فى الذهن فكرة الإحتواء داخل شئ ما كالماء فى الكوب مثلاً[٦٨] .

ويوضح هايدجر الدلالة الأنطولوجية « للوجود – فى » من خلال توضيح المعنى الإشتقاقى للمصطلح فيقول :

« .. ترجع « فى » من حيث مصدرها إلى In - Nan بمعنى يسكن أو يقيم أو يستقر ، وتعنى « An » التعود أو الإلف أو إعتدت أو ألفت وأتولى رعاية شئ ، والموجود الذى يعبر عنه الوجود – فى هو ماوصفناه بأنه ذلك الموجود الذى أكونه bin - am ، ويتصل التعبير « bin » بالتعبير « bei » مما يشير إلى أن « أنا موجود » تعنى بدورها « أنا أسكن فى العالم بالطريقة التى ألفتها » فالوجود بوصفه مصدراً « لأنا أوجد » أى بوصفه صفة وجودية يعنى السكن فى العالم .. والتآلف معه »[٦٩] .

ويعنى ما سبق أن « الوجود – فى » هو أحد الوجودات التى تميز الآنية ، ويعنى حالة من الإلف ، فالشئ الذى آلفه هو الشى الذى أكون بالقرب منه ، أو أتريث عنده أو أقيم بجواره[٧٠] [٧١] .

ومعنى « السكن فى » هو من طبيعة الآنية وحدها ؛ إذ أننا لا نقول الماء «يسكن» فى الكوب ، وإنما الآنية وحدها هى التى تعرف معنى السكن[٧٢] ، وعلى ذلك «فالوجود – فى » ذو طابع وجودى بالمعنى الحقيقى ، أى أنه ينتمى إلى بنية

الوجود الخاصة بالآنية ، بينما لا يعنى « الوجود – فى » بالنسبة للأشياء غير جهة عرضية تتضاف إلى الوجود (٧٣) .

ويلاحظ أن المعرفة علي اختلاف نظرياتها لاتمكننا من التوصل إلي هذا « الوجود – في » ، وإنما العكس هو الصحيح ؛ إذ أننا لانتوصل إلي هذا الأسلوب النوعي الذى تطلق عليه إسم المعرفة إلا لأننا على الدوام فى حالة إلف بالموجود ، وهذا الإلف يتجلى فى صورة شتى من الإنشغال به والإهتمام بأمره .

مما سبق يتضح أن « الوجود – فى » هو التعبير الصورى الوجودى لوجود الآنية – فى – العالم ، وهو لايستنتج من موقف وجودى خارجى ، وإنما يدخل فى تكوين الآنية فى صورة أساسية ؛ أى أن الوجود – فى لا يمكن تفسيره أنطولوجياً من خلال سمات أونطيقية خاصة بالموجودات (٧٤) .

ويفرق هايدجر بين « الوجود – فى – العالم » ، و« الموجود داخل العالم » (٧٥)، فالآنية وجود – فى– العالم وذلك يعنى لوناً من العلو على العالم بفضل ظهور الآنية خارجاً منه أو إنبثاقاً عنه، وإن كانت مهددة بإستمرار بأن تنزلق إلى مرتبة الموجود داخل العالم ، وهو مستوى من الوجود أدنى من مستوى الآنية (٧٦)، ولا ينفى ذلك دخول الآنية فى علاقات مع الأشياء ومع الآخرين «الكائنات غير الحية لا تعرف معنى الدخول فى علاقة» بواسطة مقدرة قبلية تعبر عن التركيب القبلى للوجود – فى – العالم .

وإذا كان « للوجود – فى » صورة مختلفة مثل الإقامة ، الإختيار ، الشروع فى ، التساؤل ، إتخاذ القرار ... إلخ ، فإن هذه الصور تكشف أثناء وجودها عن إختلافات ملموسة لكمون الانية – فى – العالم ، كما تتصل هذه المظاهر للوجود – فى إتصالاً أعمق بحالة الوجود التى تميز « الإهتمام » (٧٧) Besorgen للدلالة على العلاقة المركبة التى يشير إليها الحرف «فى» فى عبارة الوجود – فى – العالم ، والاهتمام بصفه عامة يؤلف شطرا من بنية الوجود الأنطولوجية،ويعبر عن الطرق اللانهائية التى تصطدم بها مصالح الآنية مع الموجودات المحيطة بها وتفاعلها المستمر معها .

ثانياً : معرفة العالم :

ذهب هايدجر إلى أن :

« ظاهرة الوجود – فى – العالم جلية واضحة فى كل آنية بصورة دائمة ويقينية ، ويرجع ذلك إلى أنها تكشف عن حالة الآنية المنفتحة بوجودها على « فهم » الوجود

فى كل الأحوال ، وعلى الرغم من ذلك فما زالت تفسر هذه الظاهرة بطريقة خاطئة أو بأسلوب أنطولوجى قاصر » (٧٨) .

لاحظ هايدجر أن المعرفة حال للآنية بوصفها وجوداً – فى – العالم ، ومن ثم يصبح الوجود – فى – العالم حالة أساسية للآنية تعبر عن الحياة اليومية لها ، وتمكنها من فهم ذاتها فهماً أنطولوجياً للوهلة الأولى من خلال الموجودات التى تختلف عنها وهى الموجودات التى تلتقى بها داخل العالم .

ويفسر ذلك بأن الآنية عندما تتجه نحو موجود ما لتدركه ، فإن وجودها الأساسى يكون دائماً « خارج » ذاتها مع الموجودات التى تلتقى بها ، والتى تنتمى إلى عالم تم إكتشافه من قبل (٧٩) .

ويمكن القول بأن الآنية لا توجد وجوداً حاضراً بالنسبة للأشياء مع مراعاة الاختلاف بينهما فى أنها «تفهم» هذه الأشياء ، وإنما توجد بطريقة «الوجود – فى – العالم» ، وهذا التحديد الأساسى لوجودها الماهوى هو الإفتراض المسبق المعبر عن قدرتها على إدراك أى شئ على وجه الإطلاق (٨٠) .

يرى هايدجر أن « معرفة العالم » تمثل وحدها ظاهرة «الوجود – فى» ، ولذا فإن «الوجود – فى – العالم» يجب أن نفسره فى ضوء معرفة العالم بوصفه حالاً وجودية «للوجود – فى » ، كما أن معرفة العالم أو بالأحرى التوجه نحو العالم ، وإقامة الجدل معه « اللوجوس » إنما يعبر عن نمط أساسى للوجود – فى – العالم .

فإذا كان العالم المحيط Umwelt الذى تعيش فيه الآنية يقوم على الحالة الوجودية الخاصة « بالوجود – فى » فإنه عن طريق هذه الحالة يمكن للآنية أن تكتشف الموجودات التى تلتقى بها فى العالم المحيط ، وأن « تعرف » هذه الموجودات ، وتنتفع بها وأن تمتلك العالم (٨١) .

(أ) كيف نعرف العالم ؟ :

حدد هايدجر مهمته الأولى فى توضيح السمة الفينومينولوجية للمعرفة بوصفها وجوداً –فى– العالم، ولكن ما هو العالم إذا لم يكن الطبيعة أو عالم الموجودات؟ هل هو مجرد أسطورة أم محض إفتراض؟ وكيف يمكننا معرفة السمات الخاصة بوجود العالم؟

يجيب هايدجر بأن معرفة العالم تتم « قبل » معرفة الموجودات كموجودات حاضرة، أى أن الآنية فى حالة إدراكها للموجودات تكون دائماً فى عالم ما ، أو أن الوجود – فى

– العالم ذاته يعبر عن وجودنا نحن الخاص ، فالعالم مفهوم «فينومينولوجى» بالمعنى الدقيق للكلمة ، أو أنه ما يتم الكشف عنه وإدراكه بصورة فينومينولوجية فى كل آنية موجودة قبل أى إدراك لهذا الموجود أو ذاك ، وهذا العالم واضح بذاته لدرجة أننا نغفله تماماً (٨٢) .

الوجود – فى – العالم – إذن – هو الإفتراض الأساسى للمعرفة مما يضع الأنطولوجيا قبل نظرية المعرفة ، وهو الإتجاه الذى أثار حفيظة الكانطيين الجدد والوضعيين (٨٣) .

وجدير بالذكر أن « كانط » على الرغم من إهتمامه الأساسى بالإبستمولوجيا قد إفترض نظرية معينة فى الأنطولوجيا ، وهى تلك النظرية التى تميز بين عالمين أحدهما مجهول لنا (عالم الأشياء فى ذاتها) أو عالم الحقائق موضوع الميتافيزيقا الذى لايستطيع عقلنا الخالص أن يعرفه ، وعالم الظواهر وهو أحد الجوانب الذى تسمح قدراتنا العقلية بمعرفته ، وهو موضوع إدراكنا الحسى ، فنحن نعرف الأشياء كما تبدو لنا لا كما هى فى ذاتها ، أما عالم الأشياء فى ذاتها ، فهو عالم معقول ، وليس عالماً مكانياً زمانياً ، وهو الموضوع الأصيل للميتافيزيقا (٨٤) .

والآنية عند هايدجر لا تدرك فى بادى الأمر سوى الموضوعات التى تستجيب لحاجاتها بحيث يصبح الإحساس السابق على إدراكنا الأنطولوجى للعالم صورة من الأشياء التى نلتقى بها فى حياتنا اليومية ، وينتهى الأمر بالآنية إلى أن تجعل نفسها شيئاً وسط الأشياء ، أى أن العالم يصبح عالمها (٨٥) (٨٦) .

فإذا كانت المعرفة ممكنة، فهى ترجع إلى الموجودات العارفة، وتتم عملية الإدراك عندما تتجه الآنية إلى الموجود بوصفه كذلك، وتحاول تفسيره، وعلى أساس هذا التفسير يصبح الإدراك وسيلة التعريف، ويمكن التعبير عما تم إدراكه وتعريفه فى صورة قضايا ، وتعد هذه العملية الإدراكية التى تؤكد على وجود الموجود طريقة للوجود – فى – العالم.

ونحن ندرك العالم دوماً عندما ندرك ذواتنا من خلال السياق الوظيفى للموجودات « الوجود – من أجل » ، وهو الذى نطلق عليه « إسم سياق الدلالة » الذى يمكننا من إمتلاك العالم المحيط ، وهو أمر قد يبدو تافهاً أو نطيقياً ، إلا أنه يمثل مشكلة أونطولوجية لا يتحقق حلها إلا بتعريف وجود الآنية بصورة أنطولوجية كافية (٨٧) .

(ب) معرفة العالم ومشكلة الذات – الموضوع :

أوضح هايدجر علاقة معرفة العالم بمشكلة الذات - الموضوع قائلاً :

«... تمثل المعرفة نوع وجود الآنية بوصفها وجوداً - فى - العالم ، وتتحقق من الناحية الأونطيقية على أساس هذه الحال من الوجود .. وعندما تتوجه الآنية إلى الموجود لمعرفته ، ولتحديد خصائصه ، فهى لاتتخلى عن مجالها الداخلى، بل إنها فى وجودها - الخارجى مع الموجود «تظل بالداخل»بوصفها وجوداً -فى- العالم يعرف»(٨٨).

وعلى الرغم من ذلك ، فإن إدراك « ظاهرة معرفة العالم » لم يؤد إلا إلى تفسيرها بطريقة صورية سطحية على أساس العلاقة بين الذات والموضوع ، وهى علاقة لا تصور - فى رأى هايدجر - حقيقة الإرتباط بين الآنية والعالم .

ذهب هايدجر إلى أن المعرفة ترجع كلية إلى الموجود العارف ، وكلما كانت المعرفة موجودة « بالداخل » وجوداً حقيقياً ، أمكننا السؤال عن ماهيتها ، وعن العلاقة بين الذات والموضوع ، كما يمكن تفسير هذا المجال الباطنى للمعرفة إذا وضعنا السؤال عن كيفية تجاوز المعرفة لذاتها و تحقيقها العلو أو الترانسندنس .

وفى عمليات الإدراك والتذكر تبقى الآنية العارفة فى « الخارج » ، وهى تفعل ذلك بما هى كذلك ، وليس وجودها مع الموجودات فى الخارج أو - فى - العالم إلا تعبيراً عن وجودها فى حالة الادراك إدراكا أصلياً(٨٩)، وإذا كان الوجود - فى - العالم معبراً عن وجودنا نحن الخاص ، فإن العالم يصبح بذلك مفهوماً ذاتياً ، كما تصبح مفاهيم مثل الطبيعة والكون مفاهيم ذاتية أيضاً ، وبذلك تفرض علينا ظاهرة العالم وضع صياغة جذرية لمفهوم الذات (٩٠) .

ولا يعنى القول بأن العالم ذاتى سوى أنه ينتمى إلى الآنية بقدر ما تكون موجودة - فى - العالم ، فالعالم وجود تسقطه الذات من داخلها إلى الخارج (٩١) .

وإذا كانت نظرية المعرفة تقوم على علاقة المدرك والمدرك أو الذات والموضوع ، فإن هذه العلاقة لا تعنى سوى أن للذات عالماً يتحقق فيه الموضوع (٩٢) ، والآنية عند هايدجر ليست ذاتاً جوهرية ، ولا ذاتاً إبستمولوجية عارفة منعزلة ، والعالم إنما يدخل فى تكوين وجود الإنسان و هكذا تم له القضاء على ثنائية الذات والموضوع(٩٣) .

كما ذهب إلى أن مشكلة المعرفة ترتبط بمشكلة الوجود (الأنطولوجيا) برباط لا ينفصم ، وأن كل إدعاء بالمعرفة لابد أن يتضمن تقريراً عما هو موجود وغير موجود ، فى حين أن أى تقرير عن الواقع هو كذلك دليل على المعرفة .

يقول هايدجر : « *المعرفة لون من الوجود ينتمي إلى الوجود - في - العالم* » *فليست الآنية ذاتاً مفكرة ، وإنما هي قبل كل شئ موجودة ، والوجود أوسع بكثير من التفكير وأسبق منه* .

أوضح هايدجر أن المعرفة لا تنفصل عن الوجود الإنساني ، فهي إحدى السمات الأساسية للآنية ، ولكي يوجد الإنسان لعليه أن يفكر ، والتفكير عند هايدجر إسقاط فعال للذات نحو المستقبل(٩٤) ، وعلى ذلك يعبر الوجود- في- العالم في الإبستمولوجيا عن تجاوز علاقة الذات بالموضوع(٩٥) .

ويعبر الوجوديون عن ذلك بقولهم : «أنا موجود- إذن- أنا أفكر»(٩٦) ويعنون «بأنا موجود» الوجود على نحو يمكن معه «تجاوز الذات Exist» ، مع ملاحظة أن هذا الضرب الأخير من الوجود يرادف بدوره عند هايدجر القول بأنني موجود- في- العالم(٩٧) .

وإذا ما تساءلنا كيف تخرج « الذات » من عالمها الباطن كي تصل إلى «الموضوع» الموجود في الخارج ؟ فإن هايدجر لا يتردد في إزاحة هذه المشكلة بضربة قاضية يعلن بها أن مشكلة وجود الواقع الخارجي وإثبات علاقة الذات به مشكلة زائفة لا تستحق عناء لحظة واحدة من التفكير ، لأن الآنية بإعتبارها وجوداً - في - العالم موجودة دائماً في الخارج ، وهي لذلك ليست بحاجة لما نسميه « بالعلو » أو التجاوز إلى العالم ، لأنها على الدوام « بالخارج » مع الموجودات التي تصادفها في هذا العالم ، كما أنها دائماً « بالداخل » بإعتبارها وجوداً - في - العالم يهتم بالأشياء(٩٨) .

يتضح لنا مما سبق أن المعرفة ليست هي التي تمكننا من إقامة العلاقة التي تربطنا بالعالم، بل إنها تفترض هذه العلاقة من قبل بحيث لا تعدو أن تكون مجرد «تحول» لهذه العلاقة نفسها « *في فعل المعرفة تكتسب الآنية موقف وجود جديد من العالم الذي سبق إكتشافه في الآنية .. فالمعرفة حال من أحوال الآنية يقوم على أساس الوجود - في - العالم* »(٩٩) .

ولا يرد هايدجر « العالم » إلى مجال الذات ، بل يؤكد أن عالم الآنية هو العالم المحيط بها الذي هو أقرب عالم منها ولذلك ينطلق البحث عن فكرة العالمية من هذا الطابع الوجودي المميز للوجود اليومي - في - العالم(١٠٠)

(جـ) معرفة العالم ومشكلة الفهم :

إذ كان هايدجر يهدف إلى تحليل علاقة الذات بالعالم في طابعها الإبستمولوجي

النوعى الخاص تحليلاً فينومينولوجياً ، فإن هذا التحليل لابد أن يشمل معالجة موضوعات مثل طبيعة الفهم ، والتفسير .

والفهم لايعنى «المعنى العقلى» فقط بل ينطوى على « معنى عملى » هو تحقيق الشئ والسيطرة عليه وصنعه ، فأن «يفهم» الإنسان العالم معناه أن « يعيش موقفه فيه » ، والفهم يوجه الآنية فى مشروعها وفقاً لرؤية عينية للطرق المتاحة للحرية ، ويعنى ذلك أن الفهم تعبير عن وجود الآنية ، وتحديد أنطولوجى وحال وجودية لها ، كما أنه يربط الآنية بالوجود ربطاً وثيقاً [١٠١]. ويمكن القول بأن الفهم هو أحد وجوه «الوجود – فى » المتعددة ؛ ذلك أن معرفة العالم تمثل الشكل الوجودى « للوجود – فى » ، ويرى هايدجر أن الفلاسفة قد أخطأوا عندما عرفوا التفكير بالمعرفة المجردة أو الفهم النظرى ، فالتعامل مع العالم، واتخاذ موقف منه هما أيضاً من سبل فهم العالم[١٠٢] ، ولذا رفض هايدجر كل النظريات التى تفترض أن المعرفة نوع من الملاحظة الخارجية سواءً كانت هذه الملاحظة عقلية (تمثل نوع المعرفة الرياضية والفيزيائية) أم كانت تجريبية ، فهذه النظريات – حينما تضع المدرك خارج المدرك تجعل معرفة أى شئ أمراً متعذراً .

وعندما يؤكد هايدجر على الموضوع الموجود الذى يرتبط فى المكان بموضوع آخر، فإنه يؤكد بذلك على نوع من الفهم ، كما أن القول بأن الآنية « توجد – فى – العالم » ، لا يعنى وضعها فى المكان بقدر ما يعنى وصف بنية وجودها التى تمكنها من التفكير فى العالم تفكيراً ذا معنى[١٠٣] .

فإذا كانت الثنائية الديكارتية قد أخفقت – فى رأى هايدجر – فى التمييز بين الأنواع المختلفة « للوجود – فى » التى يكشف عنها التحليل الفينومينولوجى ، وإذا كانت قد إفترضت أن الموجود الإنسانى إما أن يكون فى العالم أو لا يكون ، فإنها قد عجزت عن تقديم شرح واف للمعرفة[١٠٤] .

ذهب هايدجر إلى أن الإدراك لا يتم إلا إذا جعلنا موضوعه محدداً ، فنرتبط به ، ونتوجه بذواتنا نحوه ، ونحن لن نفهم شيئاً على الإطلاق ، ما لم نكن قد تعاملنا معه، ومن مظاهر تعاملاتنا مع الأشياء ما نسميه بأفعال الإسقاط[١٠٥] ، والتعلق والإمكانية والدلالة[١٠٦] كما سيأتى بيانه تفصيلاً ، أما عن الإسقاط – مثلاً – فهو العنصر الإيجابى الذى يضفى المعنى على الوجود فى عملية الفهم ، فالموجود البشرى يقوم بعمليات إسقاط مستمرة لأن ذلك جزء من وجوده ، أى من خروجه المستمر عن ذاته.

ويلاحظ أن كلمة « مشروع » Entwurf - Project مؤلفة أصلاً من مقطعين: Pro بمعنى أمام أو إلى الأمام Ject ؛ يلقى أو يطرح ؛ فالإسقاط حرفياً « الإلقاء إلى الأمام » ، ومنه كان المشروع Project الذى تنوى الآنية تنفيذه فى المستقبل .

فالآنية فى تجاوز لذاتها ، وتلقى بنفسها إلى الأمام فى إمكاناتها فى عالمها المحيط ، وتفهم ذلك العالم فى إطار الإمكانيات التى تلقيها أو تسقطها ، وهى بهذه الطريقة تسقط المعنى ، وتبنى عالماً مفهوماً ، والعالم نفسه مشروع أو نسق من المشروعات يكون فيه المعطى هو المضمون أو المادة الخام للعالم[١٠٧] .

يترتب على ذلك أن كل « وجود – فى » يصبح بمثابة إمكانية للوجود – فى – العالم ، ويصبح « الفهم » تطلعاً فعالاً نحو الممكنات فى ضوء الإهتمام بها كبدائل قد تحدث فى حياتنا بصورة أو بأخرى تأكيداً لقول هايدجر :

« ... *الآنية موجود يتجه فى وجوده الخاص نحو الوجودية لفهمه ، وذلك هو المعنى الصورى للوجود الماهوى* »[١٠٨] ، فالفهم يفسر بنية الآنية المسماه بالوجود الماهوى ، مما يعنى أن الآنية توجد فى عالم من الممكنات والبدائل التى تختار من بينها، وأنها تتعامل مع الموجودات القريبة – فى – متناول اليد بصورة مختلفة ، وتشعر نحوها بالهم والقلق ، وأنها تحاول العثور على دلالة لهذه الأشياء[١٠٩] .

مما سبق يتضح أن الآنية وحدها من بين الموجودات التى تتميز « بفهمها للوجود » وليس هذا الفهم مجرد فعل من أفعالها يمكن عزله عن سائر أفعالها ؛ بل هو نوع وجود الآنية نفسه ، ويحدد ماهيتها وأحوالها ، ولذلك كانت أفعال الآنية ممثلة لضروب وجودها ، وكانت دراستها دراسة للوجود الإنسانى والوجود بوجه عام ، وأخيراً ، فإن فهم الوجود عند هايدجر ليس له من معنى سوى الإهتمام به[١١٠] ، والمعرفة عنده تتسم بالمشاركة ، فلا نصل إليها عن طريق ملاحظة شئ خارج أنفسنا ، بل بإنغماسنا فى ذلك الذى نعرفه[١١١] .

ولكن ماهى حقيقة موقف هايدجر من المذهبين التجريبى والعقلى[١١٢] فيما يتعلق بنظريته عن معرفة العالم ؟

يقول هايدجر :

« ... *إننى حتى هذا اليوم لا أعرف سبباً يجعل من العقلية مذهباً خاطئاً ، كما لا أعرف سبباً يجعل من التجريبية مذهباً صادقاً* »[١١٣] .

ويعنى ذلك أنه إذا كان السؤال عن وجود العالم الخارجى سؤالاً حاسماً فى الجدال بين التجريبية والعقلية ، فإن ذلك لا ينفى وقوعنا فى خطأ فطرى يقوم على أن العالم مكون من موجودات وأشياء تدركها الذات فيما بعد إستناداً إلى إننا نكتشف العالم الأونطيقى تدريجياً[١١٤] .

وإذا كانت « التجريبية » بوجه عام نزعة تقدم الأعيان الخارجية على المدركات الذهنية ، وفلسفياً تعبر عن مذهب يسلم بوجود حقائق خارجة عن الذهن ، أو بإستقلال العالم الخارجى [١١٥] ، فإنه يمكن القول بأن نظرية هايدجر فى معرفة العالم تتفق فى بعض جوانبها مع المذهب التجريبى والعقلانى كما أنها تختلف عنهما ، فهو يتفق مع العقلانية (المثالية فى نظرية الوجود) عندما ألحق الذاتية بالوجود على ألا تكون فى صورة الفكر الخالص [١١٦] ، ويتفق مع التجريبية (الواقعية فى نظرية الوجود) فى تأكيدها المباشر على وجود العالم ، وفى إنطلاقها من الظاهرة العينية نفسها ، والكشف عما يتصل بها ، مما يتيح للآنية التعامل مع الأداة [١١٧] . Zeug

ثالثاً : التحليل الأنطولوجى لوجود الأداة :

(أ) فكرة العالمية والعالم المحيط :

ذهب هايدجر إلى أن الأنطولوجيا التقليدية قد ضلت السبيل عندما أهملت تحليل عالمية العالم ، وأكد على ضرورة البحث عن المدخل الصحيح لهذه المشكلة ، وإذا كان المنهج الملائم لذلك هو « المنهج الفينومينولوجى » ، فإن موضوع التحليل هو « الوجود – فى – العالم أو العالم ذاته فى ضوء الحياة اليومية المتوسطة » Alltaglichkeit – Everydayness وهى أكثر أنواع الوجود إقتراباً من الآنية ، ذلك أن الوجود اليومى – فى – العالم ، والمضمون الفينومينولوجى الذى تمدنا به هذه الدراسة إنما يمكننا من إدراك العالم .

أوضح هايدجر ذلك قائلاً :

« *... العالم اليومى للآنية الذى هو أقرب العوالم إليها هو العالم المحيط بها* »[١١٨].

فالبحث– إذن– يبدأ من السمة الوجودية للوجود المتوسط–فى–العالم حتى يصل إلى فكرة العالمية بصفة عامة ، ونحن نصل إلى هذه الفكرة عن طريق تفسير الموجودات داخل العالم التى نلتقى بها بوصفها أقرب الموجودات إلينا تفسيراً أنطولوجياً[١١٩] .

فالوجود اليومى- فى - العالم يحدد تعاملاتنا فى العالم وموجوداته عن طريق الإهتمام بها ، يقول :

« *عالمية العالم تقدم الأساس الذى نكتشف فى ضوئه الموجودات ذاتها ، ونحن إذا أردنا تفسير موضوع الوجود ، فإن الموجودات تكون فى كل حالة هى الموضوع التمهيدى المصاحب لنا ، ويظل - مع ذلك - موضوعنا الحقيقى متمثلاً فى الوجود ، وليس التفسير الفينومينولوجى طريقاً إلى معرفة خصائص الموجودات بقدر ما هو تحديد لبنية وجود هذه الموجودات ، وهو تفسير يبتعد بنا عن الإتجاهات التفسيرية الأخرى التى تلغى ظاهرة الإهتمام ، علماً بأن التحليل الفينومينولوجى إنما يبدأ من هذه الموجودات ويستمر فى فحص الموجود لينتهى إلى ما يسمى بالشيئية والواقعية (بمعنى الوجود الواقعى للأشياء)* (١٢٠) (١٢١) .

يعنى ما سبق أنه كلما تقدمنا فى فهم الموجودات داخل العالم ، أمكننا أن نرسى الأساس الفينومينولوجى على أسس ثابتة ، وهو الأساس الذى تنكشف من خلاله ظاهرة العالم ، وهذه الموجودات التى تمثل من الناحية الفينومينولوجية موضوعنا الأساسى هى الموجودات التى نستخدمها أو ننتجها ، ويمكن إدراكها إذا وضعنا أنفسنا فى موضع الإهتمام بها بطريقة ما .

كما يعنى أن « العالم المحيط » تقوم فكرته على أساس « الإهتمام » ، وليس على أساس « الصفة المكانية » للآنية ؛ إذ ليس العالم عالماً نظرياً ، وإنما هو فى جوهره موضوع للعالم الذى يفرض عليه الإهتمام حضوره (١٢٢) . فإذا كانت الآنية تفهم ذاتها أولاً عن طريق الموجودات داخل العالم ، فتنكشف أمام ذاتها ، فليس ذلك إلا لأن عالم الآنية هو العالم المحيط بها ، وهذا المحيط هو أقرب عالم من الآنية ، علماً بأن عالمية العالم هى التى تمكن الآنية من تجربة موجود من نوع الأداة ، وأن وقائع العالم المحيط يمكن تمييزها بشكل موضوعى فى صورة الأدوات (١٢٣) .

وإذا كانت صورة العالم التى تمدنا بها العلوم المختلفة قائمة على أنه مستودع للموجودات - هناك المنفصلة عن وظائفها ، فإن هذه الصورة إنما تعبر عن طريقة محدودة وثانوية فى النظر إلى العالم (١٢٤)، وذلك لأن الآنيــة هى التى تخلع على الموجودات داخل العالم معناها ومعقوليتها ، أى أنها تجعلها « موجودة » ، وإلا

أصبحـــت هذه الموجـــودات مجرد أشياء أو موجودات غفل لم تخرج بعد من العماء المبهم(١٢٥) .

(ب) الفرق بين الوجود – فى – متناول اليد(١٢٦) ، والوجود الحاضر(١٢٧) :

سبق أن أوضحنا أن وقائع العالم المحيط يمكن تميـيزها فى صورة الأدوات ، ويطـلق هايـدجر على نوع الوجود الخاص بالأداة إسم « الوجـود – فى – متناول اليـد » ، وهـو الوجود الذى تكشف فيـه الأداة عـن ذاتهـا ، ونحـن نلتقى به داخل العالم ، كما يرتبط وجوده بالعالم والعالمية من خلال علاقة أنطولوجية ، ففى أى « موجود – فى – متناول اليد » يكون العالم دائمـاً « هناك » ، ويعنى ذلك أن وجود الآنيـة مرتبط بالموجودات التى تكون – فى – متناول اليد ، وبذلك يمكن التمييز بين ما يلى :

(أ) وجود الموجودات داخل العالم التى نلتقى بها عن قرب ، وهى ما أسماه بالموجودات – فى – متناول اليد .

(ب) وجود الموجودات التى نلتقى بها ، ونحدد طبيعتها إذا إكتشفناها بفحص الموجودات التى نلتقى بها عن قرب « الموجودات الحاضرة » ، فالموجود الحاضر « يوجد » بسبب الوجود – فى – متناول اليد ، ويعبر عن طريقة أنطو – مقولية(١٢٨) فى تعريف الموجودات كما توجد فى ذاتها(١٢٩) . ويمكن تفسير الموجود الحاضر أنطولوجيا عن طريق فكرة الإنتاج ، علماً بأن شيئية الموجود ترجع إلى هذه الموجود الحاضر(١٣٠)(١٣١) .

(جـ) الوجود الأونطيقى الخاص الذى يمكننا من الكشف عن الموجودات داخل العالم على وجه الإطلاق، وهو يمهد لنا طريقا وجودياً لتعريف طبيعة الوجود – فى– العالم، أى «الآنيـة»، والنوعان الأخيـران من الوجود يعبران عن الوجود بمعناه المقولى، وينسبان إلى الموجودات التى تختلف عن الآنية(١٣٢).

يتبين لـنا من ذلك أن هايدجر كان على علـم بثلاثة مستويات للموجودات على الأقـل:

١ – رؤية العالم كأداة – أو كموجود – فى – متناول اليد .

٢ – رؤية الأشياء كموجودات مستقلة أو موجودات حاضرة .

٣ - رؤية العالم كذات وجودية تختلف فيها أنماط الوجود - فى - متناول اليد، والوجود الحاضر .

والوجود - فى - متناول اليد هو المصطلح الذى إختاره هايدجر للتعبير عن رؤية العالم من جهة إستخدامه ، فأنا أدرك العالم « موجوداً - فى - متناول اليد » عندما أتوقف عن التفكير فيه بوصفه « شيئاً أو وجوداً حاضراً » ومع ذلك فليست هذه الرؤية الأخيرة خاطئة ، وإنما يتمثل الخطأ فى الإقتصار على رؤية العالم موجوداً حاضراً مما يؤدى إلى إلغاء التمييز بين الانية وغيرها من الموجودات ، وقد يكون إدراك الموجودات فى العالم بوصفها موجودات حاضرة موقفاً يتبناه العلم صراحة ، إلا أنه ليس الأسلوب الوحيد المعبر عن علاقة الآنية بالعالم [١٣٣] ، ولأن وجود الأداة وجود - فى - ذاته An - Sich - Sein ، فإنها تكون تحت تصرفنا بالمعنى الواسع للكلمة [١٣٤] .

يتضح لنا مما سبق أن علاقتنا الأساسية بالعالم تقوم على إستخدامه والإفادة منه ، فالعالم بالنسبة إلينا وجود - فى - متناول اليد ، ورؤية العالم كموجود حاضر - أو بوصفه مكوناً من أشياء مستقلة عن وظائفها وعن الفائدة الناجمة عن إستخدامها - لا تمثل علاقتنا الأصلية بالعالم ، فنحن نستخدم مزلاج الباب - مثلاً - قبل التفكير فى خصائصه الفيزيقية أو الميتافيزيقية [١٣٥] .

وغنى عن البيان أن الوصف الفينومينولوجى لوجود الآنية - فى - العالم يظهر العالم المحيط فى صورة عالم « أدواتى » تكون فيه الأدوات - فى - متناول اليد لتحقيق المشروعات المختلفة [١٣٦] ، فنحن لن نتمكن من خلال التأمل النظرى الخالص للمطرقة - مثلاً - من معرفة ما إذا كانت مناسبة للعمل أم لا ، وإنما ندرك هذا من خلال إستخدامها ؛ فكل أداة تصلح لشئ ما [١٣٧] ، مع ملاحظة أن المطرقة نفسها يمكن أن نراها بطريقتين مختلفتين : المطرقة كموجود - فى - متناول اليد ، وتحقق هدفاً يحدده نوع من التبصر Umsicht ، ثم المطرقة كموجود حاضر [١٣٨] أو كشئ أو موضوع ، فإذا ما أدت المطرقة وظيفتها ، أصبحت جزءاً من المشـــروع الذى تضعه الآنية فى سياق من الغايات المتنوعة التى يشتمل عليها المشروع ، وإذا ما تحطمت المطرقة فنحن « نراها » بصورة مختلفة بوصفها « شيئاً » أو موضوعاً [١٣٩] .

ويؤكد هايدجر خطأ الأنطولوجيا التقليدية ، وبخاصة « أنطولوجيا ديكارت »

عندما إفترضت أن الوجود الحاضر والوجود – فى – متناول اليد متماثلان [١٤٠] .

(جـ) تحليل هايدجر للأدواتية [١٤١] :

ينتهى بنا هذا التمييز بين « الوجود – فى – متناول اليد » ، و « الوجود الحاضر» إلى تحليل هايدجر للأدواتية ، وهو أروع ما قدمه لنا « الوجود والزمان » وأبقاه ، ويهدف هذا التحليل إلى توضيح « المعرفة السابقة » التى تفترض فى كل إلف بين الآنية والأداة ، مع ملاحظة أن هذه المعرفة لا تصدر عن أى موقف معرفى نظرى ، وأن التعامل مع الأداة يتم من منظور قبلى خاص سابق على كل معرفة نظرية [١٤٢] .

ذهب هايدجر إلى أننا نحتاج فى حياتنا اليومية إلى الأدوات ؛ فنحن نحتاجها فى الكتابة ، والنقل ، والقياس ... إلخ ، وهى تشمل كل ما يمكن أن نستخدمه أو نستعين به فى قضاء حاجة ما ، وبهذا المعنى الواسع يمكن أن يقال عن القطار أو الصحيفة اليومية إنها أداة ، كما يمكننا أن نفهم العالم عن طريق فهم وجود الأداة ؛ إذ أنها تتجلى لنا كموجود ينتسب بالضرورة إلى العالم ، والأداة « لا توجد » بالمعنى الدقيق للكلمة ، ولكى توجد ، فإنها تنتمى دائماً إلى مجموع من الأدوات يمكن من خلاله أن توجد هذه الأداة [١٤٣] .

ويمكن القول بأن الأداة تشير فى وجودها الخاص إلى وجودين : أولهما وجود الأدوات الأخرى ، وثانيهماوجود الآنية ؛ ذلك أن فكرة الأداة الوحيدة تعبر عن إستحالة أنطولوجية ، كما أن فكرة الأداة التى لا ينتفع منها إنسان لا يمكن أن تصبح موضوعاً للتفكير [١٤٤] .

فإذا ما فسدت أداة مـــا أو أصبـــحت غير ملائمة ، فنحن نكتشف عدم نفعها عن طريق المحيط الذى نستـــخدمها فيه ، وتصبح « ملقى بها – هناك » فترة ، وتكون «موجوداً – فى – متناول اليد» أيضاً ، ولكنه موجود خاص بشئ لا يمكن إستخدامه، ويقف فى طريق الإهتمام [١٤٥] .

ويجب على الآنية أن تفهم وجود الموجودات من خلال عملية الإنتاج ؛ فإذا كان الإنتاج يعنى وضع الشئ فى محيط المدرك هنا وفى هذا المكان ، فإن الموجود المنتج يقوم بذاته ويظل قادراً على أن « يوجود – هناك » بوصفه شيئاً وجد بشكل مستمر من أجل ذاته ، مع ملاحظة أنه عن طريق التوجه المنتج نحو الشئ ما ، يتم إدراك وجود هذا

الشئ بإعتباره « قصدية منتجة » ، كما أنه يمكن تفسير الموجودات الحاضرة أنطولوجياً من خلال فكرة الإنتاج (١٤٦) .

ويؤكد هايدجر أن الأدوات ذاتها لا توجد فى تعاملاتنا اليومية ، وإنما ما يوجد هو ما يتم إنتاجه فى الزمان ، وذلك الإنتاج يكون أيضاً – فى – متناول اليد ، كما أنه يعبر عن « الموجود – من – أجل » بمعنى إستخدام شئ من أجل تحقيق « غاية » ما كما هى الحال مثلاً بالنسبة للمطرقة (١٤٧) .

(د) الوجود – من – أجل « الإحالة » Reference - Verweisung

يؤكد هايدجر – فى ضوء ما سبق – أن الأداة هى أساساً موجود من أجل تحقيق غاية ما (١٤٨) ، وكل جزء على حدة من الأداة هو أداة – من أجل السفر أو الكتابة أو الطيران ... إلخ .

ونحن لا نختار الأداة بتحديد خصائصها أولاً ثم إستنتاج الغاية منها فى ضوء هذه الخصائص ، وإنما ندرك الغاية منها أولاً (١٤٩) علماً بأن لكل أداة جزئية معنى فى حدود علاقتها بالغايات الأخرى ، وهذة الشبكة من العلاقات والغايات التى تنكشف قبل أن نلتقى بالأشياء ، كأدوات هى التى تمكننا من فهم ماهية الأداة (١٥٠) ، كما أن الصور المختلفة « للغائية » مثل مدى النفع الناجم عن إستخدام الشئ ، ومقدرته على إحداث شئ آخر ، وأمكانية إستخدامه بمهارة يدوية ، وهذه الصور يتكون من خلالها المجموع الكلى للأدوات .

أوضح هايدجر أن بنية « من أجل » هذه « يحيل » من خلالها شئ إلى شئ آخر، وأن بنية الموجود – فى – متناول اليد بوصفه أداة تتحدد عن طريق « الإحالة » ، وعندما لا نستطيع إستخدام أداة ما ، فإن ذلك يعنى أن الإحالة قد أصابها الإختلال .

ويعنى القول بأن بنية الموجود – فى – متناول اليد تتسم بسمة الإحالة أن الأداة إنسجاماً مع صفتها الأدواتية « تحيل » إلى أداة أخرى : فأداة الكتابة – مثلاً – تحيل إلى ريشة الكتابة ، المحبرة ، والورق ، المنضدة ، المصباح ، الأثاث ، النوافذ ، الحجرة ، والحجرة هى أقرب الأشياء إلينا ، وإن ام تكن هى موضوع إهتمامنا ،ونحن نلتقى بها كأداة للسكن فيها ، ومن خلالها يظهر أن عنصر فردى أدواتى دوره ، قبل أن يتم ذلك تكون مجموعة الأدوات قد تم إكتشافها (١٥١) .

يبدو لنا من ذلك أن الآنية وجود – فى – عالم ليس إياها ، وأن هذا العالم يتبدى لها فى صورة مجموعة من الأدوات تستخدمها فى تحقيق إمكانياتها ، وأن هذه الأدوات إنما تحيل بطبعها إلى غيرها : فالإبرة – مثلا – تحيل إلى الخيط أو الثوب والحائك ، إلخ ، ولذا فالعالم يتصف بصفة الأداة(١٥٢) .

أكد هايدجر أن إستخدام الأداة يظهر الطابع الإحالى المتعدد الوجوه لـ « من أجل» أو للصفة الغائية للأداة(١٥٣) ، ولكى تكون الآنية مع الأشياء ، فإنه تصدر عنها أفعال موجهة قصدياً – نحو العالم المحيط (١٥٤) علماً بأن ، علاقة الغائية هذه موجودة فى الآنية ذاتها ، وأن ظاهرة الوجود – فى – العالم هى فى نفس الوقت شكل أساسى لمفهوم القصدية (١٥٥) .

وإذا كان العمل الذى ننتجه فى فترة زمنية معينة – وهو أيضاً « وجود – فى – متناول اليد » ، هو ما تدور حوله إتصالاتنا اليومية ، فإن العمل أيضاً هو الذى « يحيل » إلى المادة التى تصنع منها ، أو إلى الطبيعة مصدر كل مادة خام ؛ كالحديد والخشب والحجارة والحيوانات .... وهكذا نكتشف الطبيعة حين نستخدم الأداة ، مع ملاحظة أن الإنتاج لا ينفصل عمن يستخدمونه أو من يقومون به ، وللعمل المنتج نفس نوع الوجود الخاص بالأداة بوصفه السبب الذى صنعت من أجله الأداة كالمطرقة مثلا ، ولا يوجد العمل المطلوب إلا عن طريق إستخدامه ، وعن طريق السياق الإحالى الخاص بالموجودات الذى يكتشف عن طريق إستخدامه ، علماً بأن عملية الإنتاج ذاتها ما هى إلا إستخدام شئ من أجل شئ أخر ، وفى العالم المحيط موجودات هى دائماً – فى – متناول اليد ، ولا نحتاجها إلى أن يتم إنتاجها(١٥٦) .

يرى هايدجر أن الوجود – فى – العالم يعبر عن « وظيفة » الإحالة الخاصة بالموجودات – فى – متناول اليد ، وأن الغاية من إستخدام الموجود وفائدته هما اللذان يحددان واقعية الإحالة ، فقد يتلاءم الموجود – فى– متناول اليد مع بعض الغايات ، ولايتلاءم مع البعض الأخر، علماً بأن فائدة الموجود بوصفها «إحالة» ليست صفة لهذا الموجود بقدر ما هى الشرط اللازم لتعريف خصائصه ووظيفته كأداة ومن أهم خصائص الموجود – فى – متناول اليد « سمته الوظائفية » Bewandtnis - Involvement ومعناها أن « نترك موجوداً ما ليحيل إلى آخر » (١٥٧) . وهذه الخاصية نعبر عنها

بمصطلح « الإحالة » ، وتعبر عن وجود الموجودات داخل العالم ، وتعرف هذه الخاصية وجود الموجودات أنطولوجياً وليس أونطيقياً ، ويمكن للموجود أن يتصف بهذه الخاصية عندما يتجه إلى تحقيق الغاية التى وجد من أجلها ، فالمطرقة – مثلاً – وظيفتها « الطرق » ، وفى عملية الطرق هذه يعد « تثبيت شئ ما » وظيفة لها وذلك حماية لهذا الشئ من العوامل الجوية السيئة ، مما يتيح فى النهاية وجود الآنية .

لاحظ هايدجر أن مجموع الوظائف يرجع فى النهاية إلى « الغاية » التى لاتأتى بعدها أية وظيفة ، وأن هذه الغاية تعبر عن موجود يعرف وجوده بالوجود – فى – العالم، كما تعبر عالمية العالم عن حال وجوده[١٥٨] .

ورأى ضرورة توضيح معنى «وظائفية» موجود ما ، لكى نعرف ظاهرة العالمية تعريفاً يمكننا من صياغة أى مشكلة تدور حولها ، ويعنى هذا المصطلح من الناحية الأونطيقية «أن نترك موجوداً ما –فى– متناول اليد ليكون بالكيفية التى يوجد عليها، وذلك فى حالة إهتمامنا الواقعى بموجود ما»، وهذا الفهم الأونطيقى لمعنى الترك إنما هو فى أساسه فهم أنطولوجى يفسر لنا طريقة إنكشاف الموجودات – فى– متناول اليد داخل العالم ،كما تعبر الصفة الوظائفية الفينومينولوجية التى يتسم بها الموجود فى علاقته بسائر الموجودات عن الشرط اللازم للإلتقاء بأى موجود –فى– متناول اليد، وما تدركه الآنية عندما تحيل إلى نفسها هو السبب الذى من أجله تلتقى بالموجودات ، علماً بأن البنية التى تحيل الآنية من خلالها إلى ذاتها هى التى تكشف عن عالمية العالم.

أشار هايدجر إلى أن علاقات الإحالة « دالة » أو ذات مغزى ، وأن الآنية عندما تأتلف مع هذه العلاقات ، فإنما تدل على ذاتها ، وتدرك وجودها ، وقدرتها على الوجود بصورة أصلية من خلال وجودها – فى – العالم[١٥٩] ، فتضفى على عالمها صفة المعقولية بوصفها إدراكاً للموجودات[١٦٠] .

ولاحظ أن هذه العلاقات ترتبط فيما بينها فى كل واحد مترابط وأساسى ، وتكون علاقات دالة تجعل من وجود الآنية – فى – العالم وجوداً مدركاً ، ويطلق على هذه السمة الدالة الكلية للعلاقات إسم « الدلالة » Bedeutsamkeit ، وهى التى تكشف عن بنية العالم ، وهى البنية التى توجد من خلالها الآنية ، مع ملاحظة أن تآلف الآنية مع الدلالة شرط أو نطيقى لامكانية إكتشاف الموجودات التى نلقاها فى عالم الوظائف؛

« الموجودات – في – متناول اليد » ؛ فالآنية تكتشف بإستمرار في حالة وجودها سياقاً من الموجودات – في – متناول اليد ، وتحيل بإستمرار إلى « العالم » الذى تلتقى به ، وهذه الإحالة ترجع بصورة أساسية إلى وجودها .

ومن ناحية أخرى تعد الدلالة التى تتألف معها الآنية شرطاً أنطولوجياً لازماً كى تتمكن الآنية بوصفها « موجوداً يفهم ويفسر » من الكشف عن هذه الأشياء ، كدلالات ، ويقوم على هذه الدلالات وجود الكلمات واللغة [١٦١] .

أوضح هايدجر أن العالم المحيط المكون من الأدوات يظل مبهماً إلى أن يتضح عن طريق « الإهتمام » بهذه الأدوات ، علماً بأن الإهتمام عنده يعبر عن علاقة « من أجل» ، وهى الرابطة التى يسميها « بالعالم » .

وإذاكانت إهتماماتى فى العالم تمثل صورة وجودى ، فإنه لا يمكننى أن أتحرر من الإهتمام بأمر ما ، وليس عالمى المباشر هو العالم الحاضر المباشر أمامى ، وإنما هو عالم الإهتمام ، وعلى ذلك فإن الأشياء موضع إهتمامى مثل الأدوات تكون فى خدمة هذا الإهتمام [١٦٢] .

وأكد أن الرؤية التى يظهر من خلالها السياق الأدواتى إنما هو رؤية عملية خاصة بحياتنا اليومية ؛ فى حين أن الوعى هو الذى يكتشف الموجودات ويدركها بصورة أولية بوصفها أدوات [١٦٣] ، ولكل أداة جزئية معنى فى حدود علاقتها بالغايات الأخرى ، ومن ماهية الآنية أنها تضع هذا السياق من الغايات فى صورة مشروع ، وهذا هو معنى أن الآنية هى العالم ، وعلى ذلك فالعوالم تختلف بإختلاف الطريقة التى ترى بها الآنية عالمها حتى وإن إشتملت على نفس الأشياء [١٦٤] .

فإذا كان الوجود – فى– متناول اليد هو نوع الوجود الملائم للأدوات ، فإن كل أداة إنما تعتمد على الأخرى بطريقة ما فى نسق منتظم مفيد [١٦٥] ، وتمثل بذلك نموذج الأداة الموجودة– فى – العالم ، يقول هايدجر موضحاً : « يظهر السياق الأدواتى Der Zeugzusamnenhang ، فى ضوء هذا الكل » [١٦٦] .

ومن طبيعة الأداة نرى أنها توجد فى موضع محدد لها كى تكون بعد ذلك «تحت التصرف » وهذا الموضع هو الذى يتيح لنا أن نرى وجه الإستخدام الذى تصلح له ، ومن ترتيب المواضع المختلفة بالنسبة لأداة معينة يتكون ما يسمى

« بكلية الأداة » (١٦٧)، والموضع إنما هو موضع أداة تنتمى إليه ، وتجد فيه المكان الملائم لها .

ويلاحظ أن ترتيب موضع معين لأداة ما لابد وأن تسبقه معرفة بالمنطقة المحيطة Die Gegend ، وهى التى تكفل وحدة السياق الإرتباطى للأداة ، وتضمن كليتها أو التنوع المنتظم للمواضع ، والعالم المحيط بنا هو الذى يمدنا بالمكان على شكل تنظيم للمواضع التى تتخذ إتجاهها المحدد من خلال ما نقوم به من أفعال .

أوضح هايدجر ذلك عن طريق تحليله لأداة معينة هى « العلامة » Das Zeichen (كعلامات المرور أو مؤشرات الطرق أو الإعلان .. إلخ) ، وأهم ما يميز العلامة أنها توضح النسق الكلى للأداة توضيحاً تاماً (فعلامة المرور مثلاً توضح النسق الكلى الذى يربط سلوك المارة ، وراكبى السيارات ، عساكر المرور ... إلخ) ، كما أنها توضح العالم المحيط الذى يوجد به السياق الأدواتى المترابط (١٦٨) .

مما سبق يتبين لنا أنه لا توجد أداة قائمة بمفردها ، مستقلة بنفسها ، بل تحيل دائماً إلى أدوات أخرى ، والأدوات المختلفة تؤلف مركباً هو نسيج من الإرتباطات التى تؤلف وجود الأداة الخاصة وفقاً لوحدة إحالية منظمة ولا يكن فهم الأداة إلا داخل «المركب » Zeug - ganzes الذى تؤلف جزءاً منه ، وهذا المركب يتبع ليشمل كل الأشياء (١٦٩) (١٧٠) ، ويكفى أن ننظر إلى الأداة فى شمولها لنعرف لأى شئ جعلت (مثال ذلك : الآلة – الورشة) وهذا بدوره يحيلنا إلى الآنية ، فالغرض الذى جعلت من أجله الأداة أصلاً هو إرادة الآنية بها .

وإذا كان (الشئ – أداة) يحيل من الناحية الأنطولوجية إلى (أشياء – أدوات) أخرى تكون هى نفسها مرتبطة بنفس العلاقة مع (مركبات – أدوات) أخرى ، فإن كل أداة تحتاج إلى « العالم » بالضرورة ، وعلى ذلك فالعالم تحديد أنطولوجى للآنية ، ويوجد فقط من أجلها (١٧١) .

ويمكن القول بأن الآنية توجد فى صورة «إمكان – الوجود» ، وأنها مصدر الإمكانيات التى يقوم على أساسها نسق العلاقات المعبر عن العالم ، ويضفى هذا النسق المعنى على الموجودات، ويضعها فى كل واضح نسميه بإسم العالم (١٧٢)، مع ملاحظة أن كل العلاقات بين الأدوات إنما تنبثق من وجود الآنية أو من إمكانية هذا الوجود ؛

«فالشئ – الأداة» يقوم على نظام من العلاقات يبدأ من الآنية وينتهى إليها (١٧٣) .

لقد كشف تحليل « الأدواتية » عن شئ قبلى داخل فى تركيب الآنية ، ويقوم على التعامل المباشر مع الأشياء فى العالم مما يعنى أن العالم لا بد أن يكون قد إنفتح لنا أو إنفتحنا عليه قبل أن نلتقى فى داخله بشئ كهذا الذى نسميه بالأداة ، علماً بأن «الكشف» Erschliessen عند هايدجر أو « الإنفتاح » يتم بإدراك الموجودات داخل العالم فى ضوء إهتمامنا المستبصر ؛ فالوجود – فى – العالم يتميز بما لديه من قدرة على تفهم العالم تتيح للآنية الإنفتاح على الموجود ، كما تسير للموجود أن يكون فى متناول الآنية ، ونحن عندما نلتقى بأى موجود نكون قد اكتشفنا العالم ، وليس العالم الذى نهتم به سوى « العالم المنفتح »، وبه نكتشف الطبيعة المحيطة ، وتصبح فى متناول أيدينا وتؤلف بذلك شبكة ينكشف فيها العالم فى الشمول الأنطولوجى لعناصره (١٧٤).

مما سبق يتضح لنا أن موقف الآنية من الموجودات غير الإنسانية ذو مظهر عملى مباشر ، فالمطرقة مثلاً لا يعرف حال وجودها إلا بالإستعمال ، فإذا كان الوجود اليومى يحيا فى عالم من الأدوات ذى طابع براجماتى عملى ، ويشير إشارة جوهرية إلى الآنية التى تستخدم هذه الأدوات ، فإن أول إدراكنا للعالم ليس نظرياً بريئاً من الغاية ، وإنما هو عملى نفعى أساساً ، ولا يعنى ذلك أن ثمة تضاد بين التفسير العملى للعالم ، والتفسير العلمى له ، فهما متناظران ، وإعتبار المطرقة مثلاً جسماً ذا ثقل يعبر عن رؤية محددة ذات غاية عملية من نوع خاص (١٧٥) (١٧٦) .

وفى نهاية تحليل هايدجر « للأدواتية » يحذر من خطر جسيم يهدد الآنية ، فقد تضيع فى غمار هذا العالم : عالم الأدوات ، وتنغمر بأكملها فيه وتصبح وجوداً زائفاً ، وهو ما نشير إليه تفصيلاً فى الفصل التالى .

رابعاً الإختلاف بين تحليل هايدجر لفكرة العالمية وتفسير ديكارت للعالم :

ذهب هايدجر إلى أن ظاهرة العالم لم تكن موضوعاً للبحث ، إذ بدأ هذا البحث تفسير العالم من بعض الموجودات داخل العالم ، والدليل على «ذلك» أنطولوجيا العالم عند ديكارت» بما فيها من إفتراضات أساسية (١٧٧) كما لاحظ أن هذه الأنطولوجيا صورة لتفسيرات العالم التى لم تعالج بالمعنى الأنطولوجى الصحيح سواءً قبل «ديكارت» أم بعده (١٧٨) .

لقد أثار « ديكارت » مشكلة طالما انشغلت بها أنطولوجيا العصور الوسطى حول كيفية تحديد « الوجود » الخاص بأى موجود يقع فى مجال التفكير [١٧٩] ورأى أنه عند القول بأن « الإله موجود » « والعالم موجود » فإن كلمة الوجود لا تنطبق على الإله والعالم بنفس المعنى ، وإلا أصبح معنى الخلق مساوياً لمعنى المخلوق ، وأبقى ديكارت الوجود بلا توضيح لوضوحه الذاتى .

ولم تذهب أنطولوجيا العصور الوسطى إلى أبعد مما ذهبت إليه أنطولوجيا العصر اليونانى فى بحثها عن معنى الوجود ، وعندما أراد ديكارت تفسير وجود الذات فى ضوء مفهوم الوجود والمقولات التى تخص هذا المفهوم لجأ إلى المقولات التى وضعتها الفلسفات اليونانية ، وفلسفات العصر الوسط مستمداً تصوراته الأنطولوجية الأساسية من « توما الإكوينى » « ودونس سكوتس » « وسواريز » [١٨٠] [١٨١] .

لاحظ هايدجر أن ديكارت قد تجنب البحث فى أنطولوجيا الجوهر[١٨٢]– علماً بأن الوجود الجوهر ، عنده مترادفان ، فأكد ديكارت منذ البداية تعذر إدراك الجوهر بما هو كذلك[١٨٣] .

وإذا كان مصطلح الجوهر أو Substantia قد عبر به « ديكارت » عن وجود الموجود الذى يوجد فى ذاته «كجوهر» ، فإنه يستخدمه أيضاً إستخداماً مزدوجاً ليعنى به الموجود ذاته أو المادة لا الجوهر[١٨٤] ورأى «ديكارت» أنه لتحديد طبيعة الشئ المادى أنطولوجيا يلزمنا توضيح حقيقة هذا الموجود بوصفه جوهراً فى ضوء ما يتصف به من صفات .

وأكد « ديكارت » أن صفة الإمتداد Die Ausdehnug - Extension فى الطول ، والعرض ، والإرتفاع هى التى تكشف عن الوجود الحقيقى للجوهر المادى الذى نسميه بإسم العالم[١٨٥] ؛ فالإمتداد يحيل إلى وجود الموجود المادى ، ويمكن البرهنة على إمتداد العالم وجوهريته التى تعرف عن طريق الإمتداد بإدراك كل الخصائص الأخرى بوصفها نوعاً من الإمتداد (وبخاصة الإنقسام والشكل والحركة) ، كما يمكن للإمتداد أن يظهر فى صور مختلفة بينما يعبر عن نفس الشئ المادى[١٨٦] .

وإذا كان الشكل عند ديكارت نوعاً من الإمتداد ، وكذلك الحركة Motous بوصفها خاصية للشئ المادى Res Corporea ، فإن هذه الخاصية يجب أن تدرك

بواسطة وجود هذا الموجود ذاته أى الإمتداد ، أى بوصفها تغيرا خالصاً فى المكان Ortswechsel ، ولاحظ أنه إذا كانت للمادة خصائص مميزة مثل الصلابة Härte Durities ، والثقل Pondus , Gewicht ، واللون Farbe , Color ، فإنه يمكن أن تستبعد من المادة ، ومع ذلك يظل وجودها الحقيقى ، وما يبقى بإستمرار فى أى موجود مادى هو الموجود الحقيقى ذاته ، وبناءً عليه يمكن تحديد الصفة الجوهرية لهذا الجوهر(١٨٧).

يبدو لنا من ذلك أن ديكارت قد أدرك الإمتداد على أنه التعريف الأنطولوجى الأساسى للعالم ، علماً بأن الإمتداد عنده يدخل فى تركيب المكانية أو يتطابق معها ، كما أن المكانية عنده تدخل فى تركيب العالم(١٨٨) .

وإذا كان الوجود عند « ديكارت » جوهراً لا يمكن إدراكه ، ولا يعبر عن محمول حقيقى كما يقول « كانط » متأثراً بديكارت ، فلا بد من التخلى عن إمكانية وضع مشكلة للوجود خالصة ، وإذا كان الوجود لا يمكن إدراكه كموجود ، فإنه يتم التعبير عنه من خلال صفات محددة تنطبق على الموجودات موضوع البحث ، فنحن نغزو – مثلاً – إلى الجوهر المتناهى بوصفه شيئاً جسيماً صفة الإمتداد(١٨٩) .

يرى هايدجر أن ديكارت لم ينجح فى الإجابة على سؤالين هامين : أولهما ماإذا كانت أنطولوجيا العالم عنده تبحث عن ظاهرة العالم ، ثم ما إذا كان قد تمكن من تعريف بعض الموجودات داخل العالم بصورة تكفى لإيضاح الصفة العالمية لهذه الموجودات .

ويمكن القول بأن الموجود الذى حاول ديكارت إدراكه عن طريق فكرة «الإمتداد» يمكن إكتشافه بواسطة موجود داخل العالم (هو موجود – فى – متناول اليد بمصطلح هايدجر) ويسمى بالطبيعة مع ملاحظة وجه الشبه بين ديكارت والفلسفة اليونانية بهذا الصدد ، وهى التى حاولت تفسير وإدراك وجود الموجودات على إنها وجود – فى – متناول اليد ، وإعتبرت الطبيعة هى الموجود الذى تستمد منه معنى الوجود بما فيه ذلك المنتجات الطبيعية والأدوات المصنوعة أو ما يسميه كانط بإسم « الأشياء » Objects .

وإذا كانت الفلسفة الحديثة قد بدأت من الأنا أو الذات ، فلم يكن الدافع إلى

ذلك أنطولوجياً فى نظر هايدجر ؛ إذ لم يكن الدافع هو توضيح بنية الوجود من خلال الآنية[١٩٠] ، وقياساً على ذلك كان تصور ديكارت للعالم قاصراً أنطولوجياً فتجاهل فى تفسيره ظاهرة العالم ، ووجود الموجودات داخل العالم بوصفها موجودات – فى – متناول اليد .

« ولقد جانب هايدجر الصواب » عندما تجاهل ثنائية الجواهر عند ديكارت ؛ فعند ديكارت جوهر مفكر وآخر ممتد ، والأول يشير إلى الوعى ، والروح ، والنفس ، أو العقل، فى حين يشير الثانى إلى العالم والطبيعة والأجسام[١٩١] ، فلقد أكدت فلسفة ديكارت على وجود الفكر مع الإمتداد ، فيمكننى أن أتمثل العالم ، وأن أكون عنه صورة فى ذهنى ، وأن أنظمه فى نسق منتظم[١٩٢] .والإنسان عند ديكارت مؤلف من جوهرين متمايزين متضادين : « النفس » روح بسيط مفكر و « الجسم » إمتداد قابل للقسمة ، وقد أشك فى وجود جسمى وسائر الأجسام دون أن يتأثر بهذا الشك وجود فكرى ونفسى[١٩٣] .

وما أتصوره واضحاً فى الأشياء يرجع إلى أنها إمتداد فحسب ، وباقى ما يبدو فى الإحساس فهو صادر عن فكرى : الضوء واللون ، والصوت ، والرائحة ، والطعم ، والحرارة ، كل هذه إنفعالات ذاتية أتخذها أساساً لمعرفة ماهيات الأجسام ، وليس فى الأجسام شئ يشابهها[١٩٤] .

ذهب ديكارت إلى أن المعرفة الرياضية هى المعرفة الوحيدة اليقينة الصالحة لإدراك الموجودات الحاضرة بإستمرار ، وكل ما يتصف بصفة الإستمرار يعبر عن الوجود الحقيقى لهذه الموجودات التى تقع فى مجال الخبرة ، فما يبقى ويدوم هو الحقيقى[١٩٥]

كما لاحظ أن فكرة الوجود ، يمكن أن ترادف فكرة الوجود الحاضر بإستمرار ، وهو الوجود الذى تقره الرياضيات ، وبذلك تحول فلسفياً – فى رأى هايدجر – من تطور الأنطولوجيا التقليدية إلى الفيزياء الرياضية الحديثة بما فيها من أسس ترانسندنتالية[١٩٦] .

المنهج الديكارتى – إذن – يرى العالم وجوداً حاضراً – بتعبير هايدجر – مما يعنى إفتقاد التفسير الأنطولوجى للعالم ليصبح تفسير العالم كجوهر أمراً لا مفر منه .

وعلى الرغم من أن « كانط » كما يرى هايدجر قد إعترف هو الآخر بدور الذات في المعرفة الموضوعية ، فإنه لم يدرك أن الوجود الحاضر للعالم أسلوب واحد من أساليب رؤية العالم ، وليس الأسلوب الأول والأخير .

لقد أنكر هايدجر الصورة « القبلية المجردة » للوجود – فى – العالم بوصفه وجوداً حاضراً ، وليس وجوداً – فى – متناول اليد ، وبذلك أبطل ميتافيزيقا الجوهر عند ديكارت وليبنتز [١٩٧] بإعتبارها منذ البداية قاصرة ، وكذلك أبطل أى وصف للعالم على أساس علاقة الذات الموضوع لتفسير عملية المعرفة [١٩٨] . أخطأ ديكارت عندما فسر العالم بفهوم واحد « الوجود الحاضر » فتصور الطبيعة كما تتصورها الفيزياء ، ولكن الطبيعة عند الفيزيائى ليست مصدر العالم كما يفهمه هايدجر ولكى يؤسس ديكارت هذه الطبيعة كحقيقة واقعية أولى أحل ببساطة ما هو « مجرد » محل ما هو « واقعى » [١٩٩] [٢٠٠] .

وعلى ذلك تختلف رؤية العالم عند هايدجر عنها عند ديكارت ، فنظرة ديكارت عقلية خالصة ، « العقلى عنده هو الحقيقى » والفيزياء الرياضية أهم بكثير من الطبيعة أو الواقع الطبيعى [٢٠١] ، كما أن مشكلة الوصول إلى مدخل صحيح للموجودات داخل العالم هى إحدى المشكلات التى لم يشعر ديكارت بالحاجة إلى إثارتها .

وإذا كان قد أدرك أن وجود الموجودات الحسية ليس يقينياً (مثال قطعة شمع العسل) ، فليس لذلك – فى رأى هايدجر – أية دلالة أنطولوجية ، ولا يعرفنا شيئاً عن حقيقة وجود هذه الموجودات كما أن فكرته عن الصلابة والمقاومة حسبما يري هايدجر تبين عدم قدرته علي توضيح الوجود الخاص بالموجودات الحسية وتحديد صفاتها .

لقد إعتبر الصلابة مرادفة للمقاومة ، لكنه لم يفهمها فهماً فينومينولوجياً بإعتبارهما يقعان فى مجال التجربة ، ورأى أن المقاومة لا تعبر عن أدنى تغير فى المكان أو الموقع ، فإذا ما صدرت المقاومة عن موجود ما ، فإنه يظل – مع ذلك – فى مكان محدد بالنسبة إلى موجود أخر يغير موضعه ، علماً بأن تفسير الصلابة – مثلاً – بهذه الطريقة يقضى على إمكانية الإدراك الحسى الخاص بهذه الخبرة [٢٠٢] .

لقد أراد ديكارت فى مذهبه عن الشئ المفكر Res Cogitans، والشئ الممتد

Res Corporea صياغة مشكلة الأنا والعالم ، وإدعى أنه قدم الحل إليها بطريقة جذرية ، وأن تأملاته قد بينت ذلك ، على الرغم من أنه قد لجأ فى إتجاهه الأنطولوجى الأساسى إلى المصادر التقليدية بدون إخضاعها للنقد الإيجابى ، مما أدى إلى تعذر الكشف عن الإشكال الأنطولوجى الأساسى الخاص بالآنية ، كما أعاد رؤيته لظاهرة العالم وجعل « أنطولوجيا العالم » مركزه فى موجودات بعينها داخل العالم (٢٠٣) (٢٠٤)، ومن ناحية أخرى يرى هايدجر أنه لا يمكن التوصل إلى فكرة الصلابة والمقاومة إطلاقاً ما لم يكن هناك موجوداً من نوع الآنية .

ويلاحظ أن فكرة الوجود كوجود حاضر دائماً لم توضح دافع ديكارت إلى المطابقة بين الموجودات والعالم بصفة عامة ، ولم توضح أسلوب الآنية فى السلوك بطريقة أنطولوجية ملائمة ، ولم يذهب ديكارت – كما يرى هايدجر – إلى أكثر من إعتبار وجود الآنية الذى يعد وجود العالم تركيباً أساسياً له ممثلاً لوجود الشئ الممتد أو لوجود الجوهر ، وبذلك حصر ديكارت مشكلة العالم فى الأشياء الطبيعية Naturdinglichkeit مثل الموجودات داخل العالم ، وأكد على أن معرفة موجود ما بطريقة أونطيقية دقيقة هى المدخل الوحيد الممكن لوجود الموجود الذى تكشف عنه هذه المعرفة .

أما هايدجر فيرى أن التحليل الأنطولوجى للآنية وحده يمكننا من الإدراك الأنطولوجى لكل من الوجود – فى – متناول اليد والوجود الحاضر (٢٠٥) .

لم يقبل هايدجر نظرة ديكارت للعالم لأنها تفترض مسبقاً أن الآنية تدخل فى علاقة مع العالم بطريقة واحدة فقط (الوجود الحاضر) ، ولم تبين أساس هذه العلاقة أنطولوجياً ، وبذلك فإن أى تحليل للذات يجعلها منفصلة عن العالم هو تحليل بلا أساس عند هايدجر ، وتصبح الأنا المجردة العقلانية فى ميتافيزيقا ديكارت محض وهم وأسطورة عند هايدجر ، ولن ينجح الشك الديكارتى فى مهمته ما لم يكن المعطى معبراً عن ذات توجد بالفعل فى العالم ، وفات هايدجر أن « الأنا الديكارتية » هى مناط كل ما هو موجود (٢٠٦) .

ومن ناحية أخرى ذهب هايدجر إلى أن ديكارت لم يتمكن من معالجة فكرة الجوهر والكوجيتو من الناحية الأنطولوجية ، فلم يكن للمشكلة الميتافيزيقية عنده أثر

يذكر ، وإتسمت « بغياب الأساس »(٢٠٧) Bodenlosigkeit ، ذلك أنه عندما أثبت واقعية الكوجيتو وحضوره ، أكد أن الأنا كشئ مفكر قد توجد بدون العالم ؛ فى حين أن التحليل الوجودى يرى أن الآنية وجود – فى – العالم ومن ثم وجود مجاوز لذاته ، ويبدو أن الطريق المؤدى إلى هذه النتيجة كان ممهداً من قبل فى ضوء فكرة القصدية – بوصفها خاصية للأفعال النفسية – وهى الخاصية المؤثرة على صميم وجود الآنية(٢٠٨).

ويمكن القول إن ظاهرة الوجود – فى – العالم عند هايدجر ليست سوى مقابل « لمذهب الأنانة الديكارتى » الذى يفترض الشعور معطى مباشراً بدون العالم (٢٠٩) ، مع ملاحظة أنه لا يقين عند ديكارت إلا من وجود هذا الشعور أو الوعى الذاتى .

لاحظ هايدجر أن تجاهل ظاهرة العالم قد إستمر منذ بداية التراث الأنطولوجى متمثلاً فى بارميندس ، وإستمر هذا التجاهل إلى الآن ؛ فإستبدلت ظاهرة العالم بالموجودات داخل العالم التى وجدت للوهلة الأولى فى الطبيعة ، وأن ظاهرة القيمة لم تعالج إلا بظهور الحاجة إلى البحث فى أنطولوجيا العالم ، فإذا كان العالم والآنية والموجودات داخل العالم موضوعات أنطولوجية شديدة القرب منا ، فإننا لم نتمكن – فى رأى هايدجر – من بحثها بوصفها ظواهر(٢١٠) (٢١١) وعلى الرغم من أن أنطولوجيا ديكارت عن العالم دليل سلبى على مكانية العالم المحيط ، والآنية، فإنه يمكن إتخاذ أنطولوجية العالم عند ديكارت بوصفه شيئاً ممتدا Res Extensa نقطة إنطلاق لبحث مكانية Räumlichkeit - Spatiality الآنية ، بل ويمكن فى رأى هايدجر إنقاذ التحليل الديكارتى للعالم إذا إعتبرنا المكانية أحد مكونات الموجودات داخل العالم ، فنعثر بذلك على « تبرير فينومينولوجى » لإعتبار الإمتداد خاصية أساسية للعالم (٢١٢) .

خامساً : الشكلة الأنطولوجية للمكان :

إذا كان هايدجر يرفض مفهوم الممتد بالمعنى الديكارتى ، فما هو رأيه فى مكانية العالم ؟

أشار هايدجر إلى التناقض بين أسلوب الآنية فى الوجود ، وأسلوب الوجود فى المكان الذى أسماه بالوجود – المكانى (٢١٣) ، ويعنى هذا النوع الأخير من الوجود أن موجوداً ممتداً يحيط به آخر ، وأن كليهما حاضر فى المكان ، ولا يعنى ذلك أن الانية

لا تتصف بصفة المكانية على وجه الإطلاق ، وإنما تنفتح بطريقة تبين نوع المكانية الخاص بها [٢١٤] .

لقد أصاب « ديكارت » عندما رأى فى المكان تحديداً أساسياً للعالم ، ولكن لم تخطر على باله مشكلة الكمون الخاصة بالمكان ، وقد إتضحت هذه المشكلة ببيان معنى « فى » مصطلح « الوجود – فى – العام » [٢١٥] كما سبق بيانه .

يرى هايدجر أن الموجودات توجد بداخل العالم فى المكان ، وإنها بذلك ترتبط أنطولوجياً بالعالم ، وعلينا – إذن – أن نحدد بأى معنى يدخل (المكان) فى تركيب العالم بوصفه عنصراً فى ظاهرة الوجود – فى – العالم ، وأن نبين كيف تقوم مكانية العالم التى تصادفها فى العالم المحيط على عالمية العالم ، فى حين أن العالم من جانبه ليس وجوداً حاضراً فى المكان .

بناءً على ذلك دراسةمكانية الآنية والعالم من تحليلنا لموضوعات ثلاثة :

(أ) مكانية الوجودات – فى – متناول اليد داخل العالم .

(ب) مكانية الوجود – فى – العالم بوصفها إلغاءً للأبعاد والإتجاه

(جـ) مكانية الآنية [٢١٦] .

(أ) مكانية الموجودات – فى – متناول اليد داخل العالم :–

يرى هايدجر أن الموجودات – فى – متناول اليد هى الموجودات التى نلقاها للوهلة الأولى داخل العالم « قبل » أى موجود آخر ، بمعنى أنها « أقرب » الموجودات إلينا ، فما هو موجود – فى – متناول اليد فى تعاملات الحياة اليومية يتصف بصفة « القرب » [٢١٧] ، وكل موجود – فى – متناول اليد يختلف فى درجة قربه منا ، وهو أمر لا نستطيع قياسه كما تقاس المسافات [٢١٨] .

« القرب » – إذن – هو المعنى المكانى « للوجود – فى – متناول اليد » ، ولا يصح أن نفهم القرب فهماً ديكارتياً على أساس البعد الهندسى القابل للقياس ؛ فهذا الفهم لا قيمة له فى تعاملنا اليومى مع الأداة تعاملاً يقوم على الإهتمام ، والإهتمام هو الذى يحدد الإتجاه الذى نبلغ فيه الأداة أو تبلغ إلينا [٢١٩] . وإذا كان الوجود – فى – متناول اليد يمثل نوع وجود الموجودات فى العالم المحيط بما يتضمنه ذلك من قرب مكانى ، فليس المكان هو الذى يشكل القرب ، والعكس هو الصحيح .

ويلاحظ أن « الإهتمام » هو الذى يحدد « قرب » الموجودات – فى متناول اليد، كما يحدد « الإتجاه » الذى تكون فيه الأداة متاحة فى أى زمان [٢٢٠] ، وهو تحديد « كيفى » يكشـف فى النهاية عن الإهتمام ؛ فليس قرب الأشياء بالنسبة لنا قرباً مادياً (فقد تكون بعض الأشياء القريبة منا غير موجودة بالنسبة لنا) بقدر ما هو قرب يحدده الإهتمام ، ويدل على مجموع الأماكن التى تحتلها الموضوعات النافعة بالنسبة لنا[٢٢١].

وإذا كان لقرب الأداة إتجاهه الخاص ، فإن ذلك يعنى أن الأداة تشغل حيزاً مكانياً بوصفها وجوداً حاضراً فى موضع ما ، وأنها تقع فى العالم المحيط ، ويجب أن نميز ذلك عن مجرد التواجد العشوائى [٢٢٢] فى مكان ما مع ملاحظة أن هذا العالم الذى يقترب من الآنية أكثر فأكثر لا يزال يحتاج إلى التنظيم ، وهذا النظام الداخلى الذى يجعل لمجموع « الأشياء – الأدوات » بناءً محدداً هو نفسه نتيجة للإهتمام ، والواقع أن الحياة اليومية تحتم علينا عالما قد تم تركيبه ، ولكن اهتمامات الانية الخاصة تحدث فى داخله نظماً ، وتركيبات جديدة تستجيب لحاجاتها الفردية [٢٢٣] . فالمكان لا ينظم حياتنا اليومية ، وإنما يمكننا من هذا التنظيم .

وعندما يكون للأداة التى صنعت من أجل تحقيق غرض ما مكان خاص بها ، فإن هذا المكان يعد مكاناً من بين مجموعة مترابطة من الأماكن التى تنتسب إلى السياق الاداتى الذى يكون بدوره سياقا – فى – متناول اليد ، علماً بأن مكان موجود ما يتحدد عن طريق إستخدامه أو دوره فى النسق الكلى الأداتى [٢٢٤] .

ويسمى الإتجاه الذى يمكن الأداة من الإنتماء إلى المكان ما بإسم « النطاق » Die Gegend - Region ، فالنطاق – إذن – هو الإتجاه ، وهو أيضاً ما يحيط بموجود ما من مكان Umkreis ، ونحن نكتشفه بالانتقال عبر أماكن متعددة بهدف الوصول إلى « كل أداتى – فى – متناول اليد » ولا يشتمل النطاق على الأشياء الحاضرة ، وإنما على الموجودات – فى – متناول اليد الموجودة ما فى مكان بعينه ، ونحن لن نتمكن من إدراك النطاق الخاص بمكان ما إدراكاً واضحاً ، إذا أخفقنا فى العثور على موجود ما فى مكانه ، ويلاحظ أن المكان الذى نكتشفه فى الوجود – فى – العالم يدل على مكانية الكل الأداتى ، ويرجع دائماً إلى الموجودات ذاتها بوصفه مكان ذلك الكل ، كما أنه يتجزأ إلى « حالات » و« مواضع » ؛ إذ أن فكرة المكان الخالص فكرة مجردة ومازالت محتجبة عنا .

وعلى الرغم من إنقسام المكان إلى أجزاء عدة ، فلم تزل للمكانية وحدتها الخاصة، والسبب هو مجموعة الوظائف الخاصة بالموجودات – فى – متناول اليد المكانى . هذا ، وتعبر عالمية العالم المحيط عن مجموع الأماكن الموزعة التى يعمل العالم على الكشف عن الصفة المكانية الخاصة بها .

ويؤكد هايدجر إمكانية التعامل الأونطيقى مع الموجودات – فى – متناول اليد فى مكانها الخاص بها فى العالم المحيط ، وذلك لأن الآنية ذاتها مكانية نظراً إلى وجودها – فى – العالم (٢٢٥) .

(ب) مكانية الوجود – فى – العالم بوصفها إلغاءً للأبعاد والإتجاه :

مما سبق نتبين أن الآنية ليست وجوداً حاضراً ، فالصفة المكانية لها لا تدل على الحدوث فى مكان ما هو العالم ، وليست الآنية وجوداً – فى – متناول اليد فى مكان ما ، فهما نوعان من الوجود يخصان الموجودات داخل العالم .

يرى هايدجر أن الآنية توجد « فى » العالم بمعنى أنها تتعامل بإهتمام وألفة مع الموجودات التى تلقاها داخل العالم ، فإذا كانت الصفة المكانية تدل عليها بطريقة ما ، فإن ذلك ممكن فقط بسبب هذا الوجود – فى » (٢٢٦) .

فإذا كان المكان الذى يستغرقه عالم إهتماماتنا مكاناً أصلياً بالنسبة إلى عالم الموضوعات المجرد ، فإن مكانية الآنية أسلوب ضرورى لوجودها – فى – العالم (٢٢٧) .يرى هايدجر أن الصفة المكانية للآنية تدل على وظيفتين أساسيتين تتمتع بهما : «إلغاء الأبعاد » (٢٢٨) والإتجاه (٢٢٩) ،وينبغى أن ننفى عن « إلغاء الأبعاد » كل تصور سكونى «لنفهمه فهماً نشيطاً فعالاً» (٢٣٠) ، فالآنية تقرب الموجود منها لكى تلتقى به ، وإلغاء الأبعاد هو الذى يمكننا من إكتشاف البعد والمسافة لا العكس ، لأنه فعل تحققه الآنية ، بل هو تحديد وجودى له ، فى حين أن البعد « أى المسافة الفاصلة بين الأشياء» تحديد مقولاتى ، والآنية عندما تلغى – الأبعاد تجعل إحتياجاتها – فى – متناول يدها ، علماً بأن إلغاء – الأبعاد من أهم الملامح التى تميز عصرنا وحضارتنا ((وسائل المواصلات – نقل الأبناء – أجهزة (٢٣١) الإذاعة والبث » .

يقول هايدجر بهذا الصدد :

« إن إلغاء – الأبعاد حالة معبرة عن وجود الآنية ، فهى أساساً تلغى – الأبعاد ،

وتقرب الموجودات ، علماً بأن إلغاء – الأبعاد يكتشف صفة البعد ، والبعد مثله فى ذلك مثل تصور المسافة يحدد السمة المقولاتية للموجودات المختلفة عن الآنية »(٢٣٢) .

ويعبر هايدجر عن معنى « إلغاء – الأبعاد » بقوله : إلغاء – الأبعاد هو إخفاء لبعد موجود ما ، وتقريب له » ويؤكد أن إلغاء الأبعاد صفة وجودية مع مراعاة الحد الذى تتكشف عنده الموجودات فى بعدها عن الآنية .

فإذا كانت الآنية تميل أساساً إلى « القرب » (المذياع مثلاً يوسع من دائرة « العالم المحيط بالآنية » ، ويقوم بوظيفة إلغاء – الأبعاد) ، فإنها تميل ميلاً ضرورياً لإلغاء – الأبعاد التى تفصلها عن الموجودات ، وكل إكتشافات القرنين الماضيين من (مسرة – برق – سكة حديد – سيارات – طائرات ... إلخ) تخدم هذا الغرض ، وتسمح لنا بأن نتعامل مع الموجود البعيد كما لو كان حاضراً ، علماً بأن الحضارة تعمل دائماً على إتساع مدى العالم المحيط (٢٣٣) .

ولا توجد أية مصاحبة بين المسافات الموضوعية بين الموجودات الحاضرة ، والبعد أو القرب الخاص بالموجودات – فى – متناول اليد داخل العالم ، فإلغاء – الأبعاد المستبصر الذى تقوم به الآنية فى حياتها اليومية يكشف عن الوجود الحقيقى للعالم ، وعن الآنية ذاتها بوصفها موجوداً وقائعياً (٢٣٤) ويعتمد هذا الكشف على حاستى السمع والبصر لإماطة اللثام عما هو بعيد .

ويجب أن نميز بين المكان الذى تشغله الآنية ، وذلك الذى يشغله الموجود – فى – متناول اليد الموجود فى نطاق ما . لأن الآنية عندما تلغى – الأبعاد إنما تعبر عن نفسها كوجود – فى – العالم ، « ولأنها أساساً إلغاء – للأبعاد، فهى مكانية »(٢٣٥) .

ويعنى ذلك أنها تكتشف المكان فى محيطها المستبصر ، وتتجه بذاتها بإستمرار لاغية – الأبعاد نحو الموجودات التى تلتقى بها فى المكان .

يترتب على ذلك أن مكانية الآنية « متعالية » أو « ترانسندنتالية » بمعنى إيجابى يحقق لها الإختلاف عن غيرها من الموجودات ، ويتحقق هذا التجاوز أو التعالى عن طريق صفتى إلغاء – الأبعاد والإتجاه اللذين يحددان فعلها المكانى بالنظر إلى وجودها – فى – العالم (٢٣٦) .

ومن ناحية أخرى تتميز الآنية أيضاً «بالإتجاه » ، فكل قرب يتخذ مسبقاً إتجاهه

نحو نطاق يقترب فيه كل ما هو بعيد ، وعلى ذلك فالإهتمام المستبصر هو إلغاء – الأبعاد ، والإتجاه يعتمد على وجود الآنية – في – العالم ، وعن طريقه يتكون لدينا مجموعة من الإشارات أو العلامات ذات إتجاه واضح ، ويمكن من إستخدامها بمهارة ، فالإهتمام المستبصر يوجه كلاً من الإتجاه والبعد بإعتبارهما نوعين من الوجود – في – العالم [٢٣٧] .

أشار هايدجر إلى أن إتجاهي اليمين واليسار يتحددان عن طريق صفة « الإتجاه » هذه ، وأن مكانية الآنية في طبيعتها المادية تتضح من خلال هذين الإتجاهين ، فهما يعبران عن توجه الآنية نحو عالم – في – متناول اليد [٢٣٨] ، كما أن شعور الآنية الخالص بالإختلاف بينهما ضروري لعثورها على طريقها في العالم ؛ إذ لا بد أن توجد الآنية – في – عالم كي تتمكن من توجيه ذاتها على وجه الإطلاق .

أورد هايدجر مثالاً لكانط يبين فيه ظاهرة التوجه Orientation جاء فيه : «*لنفترض أنني دخلت حجرة مألوفة بالنسبة لي ، ولكنها كانت مظلمة ، كما أنه قد أعيد ترتيبها أثناء غيابي بحيث أصبح كل ما إعتدت أن يكون فيها إلى يميني قد أصبح الآن إلى يساري ، فإذا ما وجهني شعوري الخالص بالإختلاف بين اليمين واليسار ، فلن يفيد الأمر فتيلاً ما دمت قد أخفقت في إدراك بعض الأشياء التي سبق أن تحدد موضعها في ذهني*» .

بين هايدجر من المثال السابق أهمية وضوح السياق الأداتي للعالم بالنسبة للآنية ، فوجودي – في – العالم يجب أن يوجهني أكثر من شعوري بإتجاه اليمين – اليسار .

كما أشار إلى إخفاق كانط في إدراك الحالة الوجودية الخاصة بالوجود – في العالم ، وفي إدراك حقيقة الروابط بين الإتجاهات الممكنة .

ورأى أن الإتجاه يمنة أو يساراً يقوم على التوجه الأساسي للآنية بصفة عامة ، وهو التوجه المعبر عن وجودها – في – العالم .

لقد أراد كانط أن يوضح أن كل إتجاه يتطلب مبدءاً ذاتياً ، وتشير كلمة « ذاتي » هنا إلى أنه مبدأ قبلي « يفترض وجود الذات بلا عالم » [٢٣٩] . أما هايدجر فلا ذات عنده بلا عالم [٢٤٠] .

مما سبق يتضح أن صفتي إلغاء – الأبعاد والإتجاه المعبرتان عن « الوجود – في »

تعبران أيضاً عن مكانية الآنية ، وعن وجودها المستبصر فى المكان الذى نكتشفه داخل العالم ، مع ملاحظة أن مكانية الموجودات داخل العالم ومكانية الوجود – فى – العالم إنما يمهدان لصياغة المشكلة الأنطولوجية للمكان (٢٤١) .

(جـ) مكانية الآنية :

أشار هايدجر إلى إنه إذا كانت الآنية فى إهتمامها المستبصر بالعالم تعمد ترتيب الأشياء حولها ، أو بعيداً عنها أو تفسح لها « المكان » فإن ذلك إنما يعبر عن حالة وجودية تنم عن وجودها – فى – العالم(٢٤٢) . الآنية – إذن – « مكانية » من حيث إنها تضفى المكان ، وتضع كل موجود فى مكان بالنسبة إلى غيره من الموجودات . فإذا كانت الموضوعات التى تستطيع الآنية أن تتصرف فيها قابلة لأن تدرك من وجوه متباينة ، وأن تكون بينها علاقات متعددة ومتنوعة إلى أقصى حد ، فإن هذه العلاقات تؤلف مجال إمكانيات الآنية ، ولا يملك مكان العالم شيئاً آخر غير هذا المجال من الإمكانيات ، علماً بأن المكان إنما ينشأ عما « للوجود – فى – العالم » من صفة تخص الآنية – وهى الموجود المكانى الذى يقتضى نوعاً من القدرة على الحركة داخل كلية العالم ، وهذا شرط أساسى لمكانية العالم (٢٤٣) .

يرى هايدجر أن إكتشاف المكان يتم من خلال الوجود – فى – العالم ، وبذلك يصبح المكان ذاتاً قابلة للإدراك ، « *فليس المكان فى الذات ، كما أن العالم ليس فى المكان* » فالمكان على الأرجح ، يوجد « فى » العالم مادام قد تم الكشف عنه عن طريق الوجود – فى – العالم : صفة الآنية من ناحية تكوينها(٢٤٤) .

ويمكن القول بأن هايدجر يفرق بذلك بين موقفه وموقف كانط فيقول :

« المكان لا يوجد فى إدراك الذات ولا ترى العالم كما لو كان هذا العالم فى مكان ، لكن الآنية – إذا ما فهمت فهماً أنطولوجياً سليماً – مكانية » (٢٤٥) وعلى ذلك فالمكان موجود – فى – العالم ، وليس العالم موجود فى المكان ، أى أنه لو لم يكن هناك عالم لما أمكن أن يكون هناك مكان .

فالمكان نفسه لا يمكن أن يوجد وجوداً موضوعياً على نحو ما يوجد الموضوع المكانى؛ إذ أنه مثل العالم نفسه لاهو ذاتى ولاهو موضوعى، ويعنى ذلك إنه إذا ما بدأنا من الوجود – فى– العالم فإنما نبدأ بالآنية بوصفها موجوداً يتصف فعلاً بالمكانية(٢٤٦) .

يتضح لنا من هذا التحليل أن أسلوب إدراك المكان سواء عن طريق الشعور أم العقل لا يفترض مسبقاً ذاتاً بلا عالم ، وإنما ذات توجد بالفعل فى عالم ما (٢٤٧) .

أشار كانط إلى نوع صورى أو قبلى من المكان ، ولم يكن الوجود - فى - المكان عنده جزءاً من الوجود - فى العالم ، والذات عنده ذات بلا عالم تتمتع بالمكان القبلى كصورة حدسية (٢٤٨) ، فإذا كانت الآنية عند هايدجر مكانية ، وإذا كان المكان عنده قبلياً، فمعنى ذلك أن الإلتقاء بالمكان بوصفه نطاقاً يسبق أو يتم قبل الإلتقاء بالموجود - فى - متناول اليد داخل العالم المحيط ، وهو معنى يختلف عن نظيره عند كانط ، إذ أن مكانية الآنية لا تعبر عن مكان علمى موضوعى ، ولا عن مكان ذاتى كانطى خالص ، وإنما هو مكان يتحدد وفقاً لأسلوب الآنية فى رؤية الأشياء سواءً كانت قريبة أم بعيدة ، وعلى ذلك يصبح الوجود - فى - مكان أسلوباً ضرورياً لوجود الآنية - فى العالم (٢٤٩) .

يفسر لنا ذلك كيف أن أسلوب إستخدام موضوعات العالم كموجودات - فى - متناول اليد يفترض مسبقاً علاقة قبلية تجعل الأدوات متاحة وقريبة ، ولقد فسر هايدجر العالم بإعتباره « طريقة فى الوجود » وبين أن العلاقة الأصلية بالعالم (٢٥٠) تتمثل فى إستخدامه كأداة ، وأن هذا الإستخدام يفترض مسبقاً نوعاً قبلياً (٢٥١) من المكان فإذا ما أدركنا المكان إدراكاً حدسياً صورياً تمكنا من الكشف عن الإمكانيات الخالصة للعلاقات المكانية (٢٥٢) .

وجدير بالذكر أن وجود المكان يختلف عن نوع وجود الانية ، فلا يمكن إدراكه بوصفه الوجود الخاص بالشئ الممتد ، ولا يمكن إدراكه بوصفه الوجود الخاص بالشئ المفكر ، أى يدرك بوصفه ذاتاً خالصة بعيداً تماماً عن السمة الإشكالية لوجود هذه الذات ، وإذا كان المكان هو « أحد » مكونات العالم عند هايدجر ، فإنه يتعذر إكتشاف المكانية إلا على أساس من العالم .

وعلى الرغم من أن هدف هايدجر من تحليله لمعنى المكان هو دراسة الأساس الظاهراتى اللازم لإكتشاف المكان الخالص بوصفه موضوعاً للبحث الأنطولوجى ، إلا أنه يرى أن تفسير وجود المكان لما يزل محيراً غامضاً ، لأن إمكانيات الوجود لم تتضح حتى هذه اللحظة ، ولأن فهم المشكلة الأنطولوجية للمكان يتطلب تحرير السؤال عن الوجود من القصور الذى لحق به (٢٥٣) .

تعقيب ...

يمكننا الآن أن نجيب على السؤال الأساسى فى هذا الفصل : ما هى الخطوات التى إتبعها هايدجر فى تحليل ظاهرة الوجود - فى - العالم تحليلاً أنطولوجياً ؟

إستطاع هايدجر أن يقوم بهذا التحليل الأنطولوجى من خلال خطوات سبع بدأت بخطوتين تمهيديتين :

الخطوة الأولى (تمهيدية) تعريف الوجود الإنسانى بالآتية :

نحت هايدجر مصطلحاً خاصاً بالوجود الإنسانى هو الـ Dasein ومعناه الحرفى هو « الوجود هناك » أى الكائن الملقى به فى العالم ، إلا أن هذا المعنى الحرفى يؤدى إلى الخلط بين وجود الـ Dasein ووجود الأشياء ، ويقتصر معنى الـ Dasein على واقعة الإرتماء فى العالم فحسب .

ويمكن ترجمة هذا المصطلح الألمانى إلى « الآنية » وهى من إصطلاحات الفلاسفة الإسلاميين وتعنى « تحقق الموجود العينى من حيث رتبته الذاتية » ، وهايدجر يقصد بهذا المصطلح معنى مزدوجاً يكاد يتفق مع معنى الكلمة فى اللغة العربية وهو : « الموجود العينى الفرد الذى يكون دائماً على علاقة بالوجود ، وكينونة الوجود الإنسانى التى ينظر إليها من خلال ذلك الموجود العينى » .

فالآنية عند هايدجر مصطلح أنطولوجى يشير إلى الإنسان من زاوية وجوده ، ويتميز عن سائر الموجودات بعلاقته بالوجود وإهتمامه بالسؤال عنه، وذلك إستناداً إلى أن «الفهم» سمة أساسية، وأن الفهم لون من التفكير الذى هو بدوره تفكير فى الوجود.

الخطوة الثانية (تمهيدية) : إلقاء الضوء على الفرق الأنطولوجى :

يرجع الفضل لهايدجر فى التمييز بين « الموجود ، ووجود الموجود » بخلاف الفلاسفة قبله الذين إقتصروا على تسجيل ما هو موجود ، ومن ثم خلطوا بسهولة بين الوجود والموجود ، فالموجود يشمل كل الأشياء والأشخاص ، ووجود الموجودات هو كونها موجودة .

والسبب فى وضعه لهذا التمييز هو أن فلسفته تعنى بالوجود بوجه عام فى مقابل الفلسفة الموجودية أو الوجودية التى تهتم بتحليل الوجود العينى والمواقف الوجودية للإنسان دونما السؤال عن معنى الوجود ، ، علماً بأن تحليل الوجود بوجه عام هايدجر

يقتضى تحليل الموجود أو الآنية (التى تسأل عن معنى الوجود) تحليلاً أنطولوجياً ،ذلك أن ماهية هذا الموجود لا تنفصل عن أحوال وجوده وأن الآنية هى الإمكانية العينية الكاملة للوجود ، فللوجود إذن الأولوية على الماهية ، ويتم الإنتقال من الإمكانية إلى الواقع بفضل حرية الذات فى الإختيار ، وتحقيق بعض أوجه الممكن فى العالم عن طريق الإرادة .

ويترتب على هاتين الخطوتين التمهيديتين ما يلى من نتائج :

(١) أن فلسفة الوجود عند هايدجر تعبر عن وجودية مذهبية تتناول علم الوجود ، وتحاول أن تقيم له نسقاً فلسفياً ، ويطلق عليها مصطلحاً Existenzial ، وتبدأ من تحليل وجود الآنية أنطولوجياً ، وذلك فى مقابل الفلسفة الوجودية التى تقتصر على تحليل الإنسان بوصفه موجوداً فردياً واقعاً ، ويطلق عليها مصطلح Existenziell

(٢) « أن ماهية الآنية جوهرية بالنسبة إلى حقيقة الوجود » ، وأن هذه الماهية تقوم بصورة أنطولوجية أساسية على الوجود – فى – العالم ، وأن لهذه الآنية تركيبات وجودية أو أحوال وجود Existenzialien تميزها عن الأشياء والأدوات مثل الهم والقلق والموت ... كما سيأتى بيانه .

(٣) « أن هايدجر قد أقام فلسفة فى الوجود على أساس الفرق الأنطولوجى بين الوجود والموجود » ، فأوضح أن التحليل الأونطيقى يهتم بالفرد ويشمل الموجود كما هو معطى ، أما التحليل الأنطولوجى وهو ما يقصده ، فإنه يهتم بالأحوال التى يكشف فيها الوجود لنفسه فى الوجود – هناك ، أو هو ما يجعل الموجود موجوداً ، ويعبر عن تركيبه الأساسى .

الخطوة الثالثة : تحليل العالم تحليلاً وجودياً، وبيان أن الآنية «وجود–فى– العالم»:

أوضح هايدجر أن تحليل وجود الآنية يقتضى محاولة فهمها من جهة كونها وجوداً – فى – العالم بوصفه أهم بناءاتها جميعاً ، ونبه إلى خطأ إستخدام كلمة « العالم » بمعنى الأشياء الطبيعية (المفهوم الطبيعى للعالم) أو بمعنى يدل على مجتمع من البشر (المفهوم الشخصى) ، ولا بمعنى يدل على الطبيعة الفيزيائية الفلكية ، والهدف عنده هو وصف العالم وصفاً فينومينولوجياً .

كما أوضح أن ظاهرة الوجود – فى – اعالم مركبة من(١) العالم ، (٢) الموجود الذى هو فى العالم ، (٣) الحضور فى العالم أو الوجود الذى يشتمل على العناصر البنائية للآنية بمعنى الوجودات .

ويترتب على هذه الخطوة النتائج التالية :

(١) أن مفهوم العالم عند هايدجر « مفهوم أنطولوجى » يعبر عن بنية أحد العناصر المكونة لظاهرة الوجود – فى – العالم ، كما يعبر عن التركيب الأنطولوجى للآنية ، فيميزها بوضوح عن سائر الموجودات داخل العالم ، وعن الطبيعة التى قد توجد بدون العالم ، وبدون الآنية .

(٢) أن كلمة « عالمى » تعبر عن نوع الوجود الخاص بالآنية ، لأن العالم مثل الآنية موجود – هناك ، ويوجد وجوداً ماهوياً مثلها ، كما أنه يعبر عن شبكة من العلاقات أساسها الانية .

(٣) أن « العالمية » مفهوم أنطولوجى يعبر عن أحد المقومات الوجودية للآنية، وهو السمة القبلية للعالم بوجه عام .

(٤) أن « الوجود – فى – العالم » لحظة أساسية فى تركيب وجود الآنية ، حين توجه إنتباهها صوب الوجود ، فالوجود الماهوى الخاص بالآنية يعنى الوجود –فى– العالم ، والعالم موجود ما دامت الآنية موجودة ، كما أن مشروع العالم يعبر عن وجود الآنية الوقائعية .

(٥) أن تحليل معنى «الوجود –فى» وهو المقطع الأول من المصطلح « الوجود – فى – العالم » يشير إلى أن وجود الأشياء والأدوات نوع من الإحتواء – فى ، أما وجود الآنية « – فى – » العالم ، فذو دلالة أنطولوجية تدل على معنى السكن والتعود والإلف بالعالم ، فهو تعبير صورى وجودى عن وجود الآنية – فى – العالم ، ويدخل فى تكوين الآنية الأساسية بوصفها موجوداً كامناً – فى – العالم يتفاعل بإستمرار مع موجوداته .

(٦) أن نظريات المعرفة لا تمكننا من التوصل إلى معنى الوجود فى ، والعكس هو الصحيح ، فنحن لا نتوصل إلى المعرفه إلا لأننا دوماً فى إلف بالموجود وإنشغال به.

الخطوة الرابعة : توضيح معنى معرفة العالم وعلاقتها بمشكلة الفهم :

(١) معرفة العالم :

المعرفة عند هايدجر حال للآنية بوصفها وجوداً - فى - العالم ، ذلك الوجود الذى يمكنها من فهم ذاتها أنطولوجياً من خلال الموجودات المختلفة عنها ، وهذا هو الإفتراض المسبق الذى يمكنها من إدراك أى شئ على وجه الإطلاق .

كما أن معرفة العالم أو بالأحرى التوجه نحو « العالم » وإقامة الجدل معه فى صورة (اللوجوس) يعبر عن نمط أساسى للوجود - فى - العالم يشير إلى أن الآنية لاتدرك سوى الموضوعات التى تستجيب لحاجاتها ، وتحاول تفسيرها ، ووضعها فى صورة قضايا ،علماً بأن معرفة العالم تتم قبل معرفة الموجودات الحاضرة، وأن كل معرفة تتضمن تقريراً بما هو موجود أو غير موجود، كما يتم إدراك الذات بإدراك السياق الوظيفى للموجودات ، أو سياق الدلالة الذى يمكننا من السيطرة على العالم المحيط .

ولقد ترتب على تحليل هايدجر الأنطولوجى لمعرفة العالم ما يلى من نتائج :

(١) أن الأنطولوجيا عند هايدجر سابقة على الإبستمولوجيا ، وأن مشكلة المعرفة مرتبطة بمشكلة الوجود ، فالوجود عنده أسبق من التفكير بحيث تصبح القضية التالية : « أنا موجود إذن أنا أفكر » وليس القضية الديكارتية « أنا أفكر إذن أنا موجود » هى القضية الصحيحة .

(٢) « أصبحت مشكلة وجود الواقع الخارجى وإثبات علاقة الذات به مشكلة زائفة فى رأى هايدجر »

فموجود العالم الخارجى جلى جلاء مباشراً ، ولاوجود للآنية بمعزل عن العالم ، ومن ثم فإن السؤال عن وجود العالم والبرهنة عليه يصبح بلا معنى ، كما تصبح مشاكل فلسفية معينة مثل مشكلة الروح والجسد أو واقعية العالم الخارجي مشاكل زائفة .

(٣) « أصبح لعلاقة الذات - الموضوع معنى جديداً » فلم تعد هذه العلاقة تصور حقيقة الإرتباط بين الآنية والعالم ، وإنما تعنى أن للذات عالماً يتحقق فيه الموضوع ، كما أصبح معنى القول بأن العالم ذاتى أنه ينتمى إلى الآنية بقدر ما تكون موجود - فى - العالم ، وبذلك تمكن هايدجر من القضاء على ثنائية الذات - الموضوع ليصبح الوجود - فى العالم تجاوزاً لهما معاً .

(٤) « **أصبحت الآنية كوجود - في - العالم موجودة دائماً في الخارج والداخل معاً** » ، فهي موجودة في الخارج دائماً وليست بحاجة للعلو إلى العالم ، وهي دائماً في الداخل بوصفها وجوداً - في - العالم مهتماً بالأشياء .

(٥) « **أن هايدجر يقف موقفاً وسطاً من المثالية والواقعية** » ، فهو « مثالي » عندما ألحق الذاتية بالوجود على ألا تكون صورة الفكر الخالص ، وهو « تجريبي » عندما أكد على وجود العالم ، وإنطلق من الظاهرة العينية نفسها للكشف عما يتصل بها من موجودات مما يتيح التعامل مع الأداة .

والواقعية خاطئة في رأى هايدجر حين تذهب إلى أن واقع العالم في حاجة إلى برهان ، فالآنية والعالم كل واحد هو الوجود - في- العالم ، وواقعية العالم الخارجي لم تعد شيئاً مضافاً بالنسبة للآنية .

(٦) « **لم يكن هايدجر من أنصار المثالية الذاتية عندما رد الموجودات داخل العالم إلى نسق من العلاقات التي يتحدد مصدرها في إمكانيات الآنية أو في الآنية ذاتها** » لأن ذلك لا يؤدى إلى إذابة العالم في الذاتية أو في الذات المفكرة الخالصة ، حيث إن مصدر العلاقات والإحالات التي تكون في مجموعها العالم ليس « العقل » وإنما « الأفعال » التي تقوم بها الآنية ، ونحن لا نجد عند هايدجر عالماً بدون الذات ، ولا وجود داخلي للذات على طريقة ديكارت .

(ب) **التحليل الأنطلوجي للفهم :**

للفهم عند هايدجر معنى أونطيقي هو «التحكم في شيء ما والتمكن منه» ومعنى أنطولوجي هو نوع خاص بالآنية بوصفه إمكان وجود، فالفهم تركيب وجودي قبلي للآنية، ويكشف عن وجودها، وعما في إمكان هذا الوجود، ويرجع دائما إلى الوجود -في- العالم بوصفه إمكانية، ويكتشف وحدة الموجودات الحاضرة بإكتشاف إمكاناتها.

وتستخدم الآنية الفهم كوظيفة معرفية ، فيجعلها قادرة على الوجود لا بالمعنى الأرسطي ، وإنما بمعنى أن القدرة على الوجود جزء من أسلوبها في الوجود مما يؤكد على العلاقة الوثيقة بين المعرفة والوجود .

والآنية وحدها تتميز بفهمها للوجود ، ولا يعنى فهم العالم سوى أن « تعيش موقفها » فيه وهذ ا الفهم يعنى الإهتمام بالعالم ، فالمعرفة « مشاركة » ، ونصل إليها بالإنغماس فيما نعرفه ، ومن جهة أخرى فإن الفهم يكشف وجودياً عن « بصر » Sicht الآنية كمقوم وجودى لها ، فالآنية « تبصر » بمعنى إهتمامها بالموجودات الحاضرة والأدوات ، والآنية « إعتبار » بمعنى رعايتها للآخر ، والانية « شفافة » بمعنى رؤيتها ذاتها بمقدار ما تتحقق الشفافية لهذه الذات ، وللعناصر الداخلة فى تكوين وجودها داخل العالم .

والبصر يعبر عن معنى « الإنارة » الخاص بإنفتاح الوجود – هناك ، والمعنى الوجودى للبصر يكشف عن وظيفة الرؤية وهى الكشف عن الموجودات .

ويترتب على هذا التحليل ما يلى من نتائج :

(١) أن نظرية هايدجر فى الفهم هى أساس الصراع مع نظريات المعرفة التقليدية التى تذهب إلى إستقلال الوظائف المعرفية للعقل عن حرية الإنسان وإختياره ، وأن علاقة الذات بالموضوع أساسية فى المعرفة .

أما هايدجر ، فيرى أن البنية الوجودية للفهم هى « المشروع » ولاصلة للمشروع بالرغبة فى تنفيذ خطة ما تنظم وجود الآنية ، وإنما المشروع كإمكانية يلقى الآنية إلى الأمام ، ويتركها كى تكون كذلك و فيه تكون الآنية أكثر مما هى عليه فى الواقع ، ولكنها لا تكون أبداً أكثر مما هى من الناحية الوقائعية .

وإذا كان العقل الخالص عند هايدجر مستحيل بدون الدلالة الوجودية ، فإن الفهم هو السيطرة على الوجود الخاص بالآنية – حسب معناه اللغوى فى الألمانية ، مما يؤكد على العلاقة الوثيقة بين التفكير والوجود عند هايدجر .

(٢) أن الفهم عند هايدجر هو أساس نظريته عن التفسير (تفسير سؤال الوجود) :

فالتفسير وظيفة الفهم فى توضيح وجود الآنية ، وما يضيفه الفهم فى صورة المشروع يقوم التفسير بتنفيذه ، وبدون التفسير يكون الفهم قاصراً بحيث يمكن القول بأن كتاب « الوجود الزمان » تفسير لمعنى الوجود .

أوضح هايدجر أن التفسير يتم من خلال بنيات ثلاث :

١ – بنية مثل كذا أو المشابهة ، وتسند إلى أن العالم وجود – فى – متناول اليد .

٢ – بنية مثل كذا أو الغائية وتعبر عن موجودات العالم .

٣ – بنية المعنى التى تفسر الآنية من خلال مشروع الفهم .

وفى كل الأحوال يقوم التفسير على شئ قد وقع فى حوزتنا من قبل Vorhabe , afore having وشئ وقع عليه بصرنا من قبل - Vorsicht afore - sight نفسر من خلاله موجوداً سبق أن أدركناه Vorgriff afore conception, ، فليس التفسير إدراكاً لشئ معطى بلا فروض مسبقة ، لأن كل تفسير إنما يقوم على الملك والبصر والتصور ، والعناصر الثلاثة لحظات فى تكوين بنية المشابهة .

(٣) أن الفهم عند هايدجر هو أساس نظريته عن المعنى :

فالمعنى تركيب وجودى قبلى للآنية يمكنها من وضع التفسيرات والمشروعات فى صورة كلمات ذات معنى . والآنية وحدها تكون ذات معنى أو خلوة من المعنى ، ولا تكون أبداً عبثية والسؤال عن معنى الوجود هو تساؤل عن الوجود بمقدار ما يعبر عن معقولية الآنية ، وفى كل فهم للعالم يفهم الوجود ، والعكس صحيح ، لأن الفهم حسب معناه الوجودى هو الإمكانية الخاصة بالآنية فى الوجود .

يترتب على ذلك أن المعنى اللفظى عند هايدجر مشتق من المعنى الوجودى علماً بأن الهدف النهائى « للوجود والزمان » هو توضيح معنى الوجود .

وعلماً أيضاً بأن المعنى موجود منذ البداية ، ونحن نعبر عنه بالكلمات .

كما يمكننا أن نشتق معنى الحكم أو القول من معنى الحكم أو القول ، فالقول أو الحكم عند هايدجر معان ثلاثة :

١ – الإشارة Aufzeigen - Pointing - out .

وما يشير إليه هو الموجود ذاته .

٢ – الحمل Pradikation , Predication .

أى تعريف الشئ تعريفاً محدداً ، وهو نوع من الإشارة أكثر خصوصية ، إذ يشير

إلى سمة خاصة محددة .

٣ - الإتصال والإبلاغ Mitteilung , Communication .

يبين طريقة الدخول فى علاقة مع الوجود - فى متناول اليد ، وهذا القول يكون فى مجال الوجود الهيرمينوطيقى ، وإذا عبرنا عنه من خلال معناه النظرى إنتقل من مجال الوجود الحاضر ، وهذا البحث النظرى أساسى بالنسبة للعلم ولا ينبغى فصله عن الأساس الوجودى (٢٥٤) .

الخطوة الخامسة : التحليل الأنطولوجى للأدواتية :-

ضلت الأنطولوجيا التقليدية السبيل عندما أهملت تحليل عالمية العالم ، والمدخل الصحيح لإدراك العالم عند هايدجر هو تحليل الوجود - فى - العالم فى ضوء الحياة اليومية المتوسطة : أكثر أنواع الوجود إقتراباً من الآنية ويتم ذلك عن طريق تفسير الموجودات داخل العالم تفسيراً أنطولوجياً .

وإذا كان عالم الآنية هو العالم المحيط بها ، فإن عالمية الآنية هى التى تمكنها من تجربة موجود من نوع الأداه فالأشياء ليست موجودات ممتدة ديكارتية مستقلة ، وإنما أدوات للإستخدام .

« والوجود - فى متناول اليد » هو نوع الوجود الخاص بالأداة أما « الوجود الحاضر » فهو نوع الوجود الخاص بالأشياء التى توجد فى ذاتها مستقلة عن وظائفها «ديكارت كممثل للأنطولوجيا التقليدية خلط بين هذين النوعين من الوجود) ، ويرتبط وجود الآنية بوجود الأدوات ؛ إذ إنه عند وجود الأداة يوجد العالم - هناك .

وهناك ثلاثة مستويات للموجودات على الأقل عند هايدجر :-

١ - رؤية العالم كأداة أو كموجود - فى - متناول اليد ، أى رؤية العالم من جهة إستخدامه ، وفهمه عن طريق فهم وجود الأداة ؛ فهى موجود ينتسب بالضرورة إلى العالم .

٢ - رؤية الأشياء كموجودات مستقلة أو موجودات حاضرة أو الموجودات فى الطبيعة كما توجد ، كما تشتمل على كل مالا يندرج تحت إسم الآنية .

٣ - رؤية اعالم كذات وجودية تختلف بالنسبة إليها أنماط الوجود - فى - متناول اليد .

ومن جهة أخرى ، فإن الأداة أساساً موجود «من أجل» تحقيق غاية ما ، فأداة الكتاب مثلاً تحيل إلى ريشة الكتابة ، والمحبرة ،والورق ، والمنضدة ، والمصباح ، والأثاث ، والنوافذ ، والحجرة ، والقائم بالكتابة ؛ فكل أداة تدل على علاقة « من أجل » ، وتحيل إلى أداة أخرى (الإحالة) . كما أن علاقة الغائية موجودة فى الآنية ذاتها ، فإن ظاهرة الوجود – فى – العالم شكل أساسى لمفهوم القصدية .

وعلاقات الإحالة « دالة » تجعل من وجود الآنية فى العالم وجوداً مدركاً ، وهى التى تكتشف عن بنية العالم ، ومن ماهية الآنية أنها تضع السياق الأدواتى الغائى فى صورة مشروع .

ومن أهم خصائص الوجود – فى – متناول اليد سمة الوظائفية Bewandtnis ومعناها : « أن نترك موجوداً ما ليحيل إلى آخر » bwenden lassen ، وهذا الترك يفسر لنا أنطولوجيا طريقة إنكشاف الموجودات – فى – متناول اليد داخل العالم .

وتعرف هذه السمة وجود الموجودات أنطولوجياً ، وتتصف بها الموجودات عندما تتجه إلى تحقيق الغاية التى وجدت من أجلها .

ويترتب عما سبق النتائج التالية :–

(١) أن الإنسان عند هايدجر – كما هو عند برجسون – إنسان صانع Homo faber قبل أن يكون « إنسان مفكر » ، فهو يجد نفسه محاطاً بالأدوات ، والمواد ، والعالم ينفتح للآنية أو تنفتح عليه قبل أن تلتقى بالأداة، كما أن الأدوات تكون شبكة ينكشف فيها العالم من خلال الشمول الأنطولوجى لعناصره ، ومع ذلك ، فإن إدراكنا للعالم براجماتى ذو مظهر عملى نفعى ، والآنية تنخرط دائما فى عالمها ، فهى ليست ذاتاً مجردة يكون علينا أن نوجد لها عالمها ، أو أن نعلو إلى هذا العالم ، ولا يعنى ذلك أن ثمة تضاداً بين التفسير العملى للعالم ، والتفسير العلمى فهما متناظران .

(٢) أن فكرة الأداة الوحيدة التى لا ينتفع منها إنسان تعبر عن إستحالة أنطولوجية ، ذلك أن الهدف من تحليل الأدواتية هو توضيح المعرفة السابقة التى تفترض فى كل إلف بين الآنية والأداة .

(٣) أن الآنية هى العالم مادامت منظومة « الشئ - الأداه » تقوم على نظام من العلاقات يبدأ بالآنية وينتهى إليها ، ما دام العالم المحيط يتضح من خلال إهتمام الآنية بالأداة علماً بأن الإهتمام يعبر عن علاقة « من أجل » وهى العلاقة التى تسمى بالعالم .

وأخيراً الآنية هى العالم ، لأنها تضع سياق الغايات فى صورة المشروع .

(٤) ليس ثمة عالم واحد عند هايدجر ، وإنما تختلف العوالم بإختلاف الطريقة التى ترى بها الآنية عالمها حتى وإن إشتملت على نفس الأشياء ، وموضع الأداة الذى يمكن الآنية من إستخدامها هو الذى يتيح لها رؤية وجه الإستخدام الذى تصلح له ،

(٥) أن كل أداة تحتاج إلى العالم بالضرورة . فالعالم بنية أنطولوجية للآنية يوجد فقط من أجلها . والأدوات تؤلف مركباً هو نسيج من الإرتباطات التى تؤلف وجود الأداة الخاصة وفقاً لوحدة إحالية منظمة ، ولا يمكن فهم الأداة إلا داخل المركب الذى تؤلف جزءاً منه ، والذى يتسع ليشمل كل الأشياء.

الخطوة السادسة : نقد التفسير الديكارتى فى العالم :-

ذهب هايدجر إلى أنطولوجيا ديكارت صورة لتفسيرات العالم التى لم تعالج بطريقة أنطولوجية صحيحة ، وأن ديكارت تجنب البحث فى أنطولوجيا الجوهر لتعذر إدراكه بما هو كذلك ، ولأنه لا يعبر عن محمول حقيقى كما تابعه فى ذلك كانط .

والوجود والجوهر عند ديكارت مترادفان إلا إنه إستخدم الجوهر إستخداماً مزدوجاً ليعبر به عن وجود الموجود الذى يوجد فى ذاته كجوهر ، والموجود ذاته أو المادة ، وهذا الإستخدام المزدوج هو ما عرفه اليونان تحت إسم Ousia .

ومن جهة أخرى ، فإن عالم الفيزيقا الديكارتية عالم عقلى خالص ، والأجسام فى جوهرها إمتداد ذهنى ، وفكرة الوجود الديكارتى ترادف فكرة الوجود الحاضر بإستمرار (أو الوجود الرياضى) ، أى أن ديكارت تحول من تطوير الأنطولوجيا التقليدية إلى الفيزياء الرياضية الحديثة بما فيها من أسس ترانسندنتالية ، وأخفق فى الكشف عن الإشكال الأنطولوجى الأساسى الخاص بالآنية ، وحصر مشكلة العالم فى الأشياء الطبيعية ، كما إنطلق من الكوجيتو وحده ليصف ظاهرات العالم - وهو المنهج الذى

لم يقره هايدجر – فالأنا الديكارتية هي مناط كل وجود ، ولا يعنى ذلك سوى تخلى ديكارت عن وضع مشكلة خالصة للوجود .

ويترتب على نقد هايدجر للتفسير الديكارتي للعالم النتائج التالية :-

(١) **خطأ هايدجر عندما تجاهل ثنائية الجواهر عند ديكارت** ، فعند ديكارت جوهر مفكر وآخر ممتد ، وأكدت فلسفته على وجود الفكر مع الإمتداد فيمكنني أن أتصور العالم ، وما أتصوره واضحاً في الأشياء يرجع إلى أنها إمتداد فحسب ، وباقى ما يبدو في الإحساس صادر عن فكرى .

(٢) **أن ظاهرة « الوجود – في – العالم » عند هايدجر مقابل «المذهب الأنانة» الديكارتي** ، فالشعور عند ديكارت معنى مباشر يقيني يوجد بدون عالم ، والأفكار عنده مرادفة للأشياء ، ونحن عنده لا نتنقل إلا من ذاتية داخلية إلى موضوعية داخلية أيضاً .

أما هايدجر ، فيهدف إلى تحليل ظاهرة العالم فينومينولوجياً في ضوء الظاهرة العينية ذاتها في مقابل ديكارت الذى ذهب إلى أن « العقلى هو الحقيقى » .

ومن جهة أخرى ، فإن المعرفة « الأونطيقية » لموجود ما عند ديكارت هي المدخل الوحيد الممكن لوجود الموجود في حين أن التحليل الأنطولوجي للآنية عند هايدجر هو الذى يمكننا من إدراك الوجود – في – متناول اليد ، والوجود الحاضر أنطولوجياً .

(٣) **أن ظاهرة « الوجود – في – العالم عند هايدجر تقابل « نظرية المونادات عند ليبنتز »** فالمونادات مغلقة على نفسها ، وهى بلا أبواب أو نوافذ ، أما هايدجر فيرى أن الأبواب والنوافذ لا وجود لها بالنسبة للآنية لأنها في الخارج في علاقة مباشرة بالعالم .

الخطوة السابعة : أوضح أبعاد المشكلة الأنطولوجية للمكان :-

الآنية عند هايدجر ليست وجوداً حاضراً ، ولا وجوداً – في – متناول اليد ، فهما وجودان يخصان الموجودات داخل العالم المختلفة عن الآنية .

ومكانية الآنية أسلوب ضرورى لوجودها – في – العالم ، فالآنية « مكانية » لأنها تضع كل موجود في مكان بالنسبة إلى غيره من الموجودات ، ولأنها قادرة على الحركة

داخل العالم مما يعد شرطاً أساسياً لمكانية العالم .

ومن جهة أخرى ، فإن « إلغاء الأبعاد ، والإتجاه » صفتان وجوديتان أساسيتان لمكانية الآنية ، وبها تكتشف المكان فى محيطها المستبصر ، كما أنهما يحددان فعلها المكانى بالنظر إلى وجودهما – فى – العالم ، كما يكشفان عن الوجود الحقيقى للعالم والآنية ذاتها بوصفها موجوداً وقائمياً .

أما عن «القرب» ، فهو المعنى المكانى للوجود – فى– متناول اليد، و «الإهتمام» هو الذى يحدد كيفياً قرب هذه الموجودات ، كما أن « الإتجاه هو الذى تكون فيه الإداة متاحة فى أى زمان ، وليس المكان هو الذى يشمل القرب وإنما العكس هو الصحيح .

ويترتب عما سبق النتائج التالية :–

(١) أن فكرة « المكان المجرد الخالص » غريبة عن فلسفة هايدجر ، فمكان موجود ما يتحدد عن طريق إستخدامه أو دوره فى النسق الكلى الأدواتى كما أن المكان الذى نكتشفه فى الوجود – فى – العالم يدل على مكانية الكل الأدواتى ، ويرجع إلى الموجودات ذاتها بوصفها مكان ذلك الكل الذى يتميز إلى حالات ومواضع ، والمكان هو الذى يمكننا من تنظيم حياتنا اليومية .

(٢) ليس المكان فى « الذات » وليس العالم فى « المكان » وإنما يوجد المكان فى العالم ، ولو لم يكن هناك عالم لما وجد المكان ؛ أى أن إدراك المكان يفترض مسبقاً ذاتاً توجد بالفعل – فى – العالم والمكان مثل العالم لا هو ذاتى ولا هو موضوعى ، ومعنى ذلك أنه إذا بدأنا بالوجود – فى – العالم ، فإنما نبدأ من الآنية بوصفها موجوداً يتصف بالمكانية .

(٣) مكانية الآنية متعالية أو ترانسندنتالية بمعنى إيجابى يحقق لها الإختلاف عن غيرها من الموجودات ، ويتحقق هذا « التجاوز » عن طريق صفتى إلغاء الأبعاد والإتجاه اللذين يحددان فعلها المكانى فى وجودها – فى– العالم ، فهى تتجه بذاتها بإستمرار لاغية – الأبعاد نحو الموجودات التى تلتقى بها فى المكان .

(٤) لا توجد عند هايدجر « ذات بلا عالم » ، والنتيجة هى أن كانط قد أخفق

فى إدراك الحالة الوجودية الخاصة بالوجود – فى – العالم ، وفى إدراك حقيقة الروابط بين الإتجاهات الممكنة حيث أوضح أن كل إتجاه يتطلب مبدءاً ذاتياً أى قبلياً يفترض وجود الذات بلا عالم .

(٥) أن التفسير الأنطولوجى للمكان عند هايدجر يقابل تفسير كانط للمكان:

فالمكان عند هايدجر يسبق الإلتقاء بالموجود – فى – متناول اليد داخل العالم المحيط ، ويتحدد وفقاً لأسلوب الآنية فى رؤية الأشياء ؛ أما المكان عند كانط فحدس قبلى مادته الإنطباعات التجريبية ، ويعبر عن ذات قد توجد بدون عالم فى رأى هايدجر ، إلا أن كانط على الرغم من ذلك النقد قد أكد على وجود العالم الخارجى قائلاً بأن مجرد شعورى بوجودى – وهو شعور محدد تحديداً تجريبياً يبرهن على وجود الأشياء فى المكان .

وهكذا تمكن هايدجر من تحليل ظاهرة الوجود – فى – العالم تحليلاً أنطولوجياً يجعل منها أساس ظاهرتى الوجود الزائف والوجود الحقيقى ثم الزمانية كما سيأتى بيانه تفصيلاً .

هوامش الفصل الثانى

(١) عبد الغفار مكاوى : « نداء الحقيقة » ، ص ٥٠ .

(٢) Heidegger , M .: " Être et Temps " , trad.par François Vezin , Ed . Galimard , Paris , 1986 , P . 524 .

(٣) كريستيان فولف : « أهم ممثلي عصر التنوير في ألمانيا ، وفلسفة عقلانية معتدلة ذات إتجاهات أخلاقية وتوفيقية ، أدت فلسفته إلي إنتشار العقلانية الدجماطيقية التي تقطع بقدرة العقل وحده علي إثبات الحقائق المتعالية التي أثرت على كانط قبل أن يتصدى للهجوم عليها ، ولعب فولف دوراً كبيراً في خلق المصطلح الفلسفى فى الألمانية (قارن : عبد الغفار مكاوى : «لم الفلسفة؟» منشأة المعارف ، ١٩٨١ ، ص ١٦١).

(٤) Müller , M , Halder , A . : Philosophisches Wörterbuch , Herder Taschenbuch Verlag , Freiburg I.b. , 1988, S .59 .

(٥) Grimm. J . , Grimm, W ,: " Deutsches Wörterbuch " 2 er Band , Leipzig Verlag von S , Hirzel , 1860 , S.S .806 - 807 .

(٦) ترجمت أعمال كيركجور إلى الألمانية علي يد إرنست هيرش E . Hirsch ، وتم نشرها في حوالى عام ١٩١٠ م .

(٧) Heidegger , M .: " Etre et Temps " , PP .519-520 .

(٨) عبد الغفار مكاوى : « نداء الحقيقة » ، ص ٤٩ .

(٩) Heidegger , M ,: " Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis) " , B . 65 , Heraus geg , von F.W. von Herrmann Vittorio Klostermann , Frankfurt am main , 1989 , SS . 300- 301 .

(١٠) Heidegger , M .: " Être et Temps " ,PP. 552 -523 .

(١١) عبد الغفار مكاوى : « نداء الحقيقة » ، ص ٤٩—٥٠ .

(١٢) يري هايدجر أن «الأنا» مظهر من مظاهر الآنية " Selbstheit " Ipseité ، وهذه تعبر عن نفسها في « الأنا » ، ومع « الأنا » يتبدي الموجود بإعتباره ذاته ،

ولاشئ غير ذاته ، والآنية تعبير عن ماهيته ، قارن (ريجيس حوليفييه : « المذاهب الوجودية من كيركجور إلي سارتر ») ص ٨٠ .

(١٣) عبد الرحمن بدوي :« الزمان الوجودي » ، مكتبة النهضة المصرية ، ط٢ ، القاهرة عام ١٩٥٤ ، ص ٤-٥ .

(١٤) إستخدم هايدجر مصطلحات ثلاثة في محاولة لتجنب الخلط حول كلمة الوجود أو مرادفاتها الألمانية :

(أ) Dasein : الوجود المتعين ويستخدم للدلالة علي أنواع مختلفة من الوجود ، وبخاصة الوجود الإلهي ، وهايدجر يقصر إستخدامه علي الوجود الإنساني ، فيستخدمه كمصطلح أنطولوجي يشير إلي الإنسان من زاوية وجوده .

(ب) Existentia : ويقترح له هايدجر مرادفاً آخر هو Vorhandenheit ويمكن ترجمته بالحضور المباشر ، ويشير إلي الوجود السلبي أو التقبلي أو الوجود الملقي به حولنا ، ونلتقي به مصادفة في العالم .

(ج) Existenz : الوجود الماهوي ، وهو تحديد للكينونة ، يخصصه للوجود المتعين أو الآنية وحدها ، « قارن : جون ماكوري : « الوجودية » ، ص ٩١-٩٢) .

(١٥) عبد الغفار مكاوى : « نداء الحقيقة » ، ص ٤٩ .

(١٦) Das Seiende - the being .

(١٧) Das Sein des Seiendes - the Being of being .

(١٨) عبد الرحمن بدوي : « دراسات في الفلسفة الوجودية » ، ص ٨٤ .

(١٩) نفس المرجع ص ٨٣-٨٤ .

(٢٠) يلاحظ أن « العلو » Transcendenz أو بمعني أدق « التجاوز » له عند هايدجر خمسة أنواع ، فهناك تجاوز نحو العالم ، وتجاوز نحو المستقبل ، وتجاوز نحو الآخرين ، وتجاوز نحو العدم (فالإنسان وجود- لأجل - الموت) وهو لذلك أصل العدم وأساسه ، وتجاوز نحو الوجود تأكيداً للعلاقة الميتافيزيقية مع الغير كما سيأتي بيانه تفصيلاً في الفصول القادمة ، فنحن نتجاوز أنفسنا دائماً ولكن داخل نطاق العالم ، كما نتجاوز أنفسنا نحو المستقبل ، فنحن دائماً في مشروع ، ولذا يبدأ زمان الوجود الهايدجري بالمستقبل ، قارن « جان فال - نصوص مختارة من التراث

الوجودي ، ص ١٣).
والموجود الذي يحقق فعل العلو هو الآنية وهي تركيب أساسي للذاتية ، فالآنية متعالية بما هي آنية ، أي لا توجد إلا بإعتبارها متجاوزة ، وهي تتجاوز الموجود نفسه بفعل التجاوز ، والموجود هنا يعني الموجود الغفل الذى يرد إلى الوجـود الخـالص (والطبيعة أو الأرض) دون أن يصطبغ بعد بطابع المعقولية ، فالآنيـة تتجاوز الموجودات متجهة صوب وجوها المعقول و تنتقل بحركة العلو خارج الوجود الغفل، وتقيم في الوجود ، فالآنية تعلو علي نفسها بالضرورة وهذا العلو يكون إنيتها ، وما تعلو عليه الآنية بما هي آنية هو العالم نفسه بإعتباره وحدة وكلاً ، والآنية « تتعالي أو تتجاوز » إنما يعني أن الآنية في ماهية وجودها منظمة لعالم ما ، فنعرف فعل العلو بأنه الفعل الذى تتكون به الآنية بإعتبارها وجوداً – فى – العالم ، وإذا كان تصور العالم يشير إلي الكل الترانسندنتالي أو الأنطولوجي للموجودات ، فإن الفهم السابق الذي يتجه إلي الكل هو ما نسميه علواً – نحو – العالم ، ولم يهتد هايدجر إلى أية وسيلة للإفلات من البقاء داخل العالم (الكمون) Immanenz ، ومن التناهي اللذين يميزان الآنية ، قارن : (ريجيس جوليفييه : المذاهب الوجودية ... ص ١٢١– ١٢٦) .

كما يلاحظ أن للتجاوز عند هايدجر مظهراً آخر هو الحرية الإنسان ، فالإنسان حر لأنه قادر على تأسيس ذاته عن طريق التجاوز (حبيب الشاروني : فلسفة سارتر ، ص ٤٨) .

(٢١) عبد الرحمن بدوى: « الزمان الوجودي » ، ص ٣٩ .

(٢٢) عبد الرحمن بدوى : « الموسوعة الفلسفة » ، ص ٦٠٠ .

(٢٣) يمكن أن نطلق علي س فلسفة الوجود » عند هايدجر مصطلح Existentiale أى الوجودية المذهبية التى تتناول علم الوجود وتحاول أن تقيم له نسقاً فلسفياً ، بينما تتسم الوجودية التي تقتصر علي تحليل الإنسان بكلمة Existentiale ، فهو لا يقتصر على الموجود الفردي الواقعي Ontisch بل يتعداه إلي طبيعة الكائن بصفة عامة أي علم الوجود Ontologisch(قارن حبيب الشاروني : فلسفة سارتر منشأة المعرف ، ص ٤٧ .

(٢٤) Heidegger Martin Sein und Zeit S 12

(٢٥) ميز هايدجر بين المصطلح Existentialien : الوجودات أو التحديد أو الوجودي المعبر عن العنصر المكون للوجود الإنساني ، أو أحوال وجود الآنية التى تميزها عن الأشياء أو الأدوات (نداء الحقيقة ص ٥٤) ، Categorie، التحديد المقولي الذى يعبر عن العناصر المكونة للموجودات المختلفة عن الآنية أو مانسميه بالأشياء بصفة عامة

(٢٦) Jones , W . , T : " A History of Western Philosophy " P 293 .

(٢٧) A . De Waelhens . " La Philosophie de M. Heidegger " , Éditions de I Institut supérieur de Philosophie, 3 . Ed Louvain , Paris , 1948 , P .48 .

(٢٨) Heidegger . M . :" Die Grundprobleme der Phanomenologie " Marburger Vorlesungen SS 1927 . 2 Aufl., Vittorio Kloster - mann Fankfurt am Main , Germany , 1975 , A . 234 .

(٢٩) Gelven , Michael : " A Commentary on Heidegger 's Being & Time " , Harper & row Publishers New York , 1970 , P . 62 .

(٣٠) Ibid , P 53

(٣١) عبد الغفار مكاوى : (نداء الحقيقة) ، ص ٥٤ .

(٣٢) Heidegger . M. : " Sein und Zeit " , S 63 .

(٣٣) Heidegger . M . :" Die Grundprobleme der Phänomenologie " , S . 235 .

(٣٤) Ibid , S 235 .

(٣٥) A De Waelhens : " La Philosophie de M. Heidegger " , PP . 41- 42.

(٣٦) عبد الغفار مكاوى (نداء الحقيقة) ، ص ٥٨

(٣٧) Heidegger M " Sein und Zeit " S 63

(٣٨) Ibid ,S .65 .

(٣٩) Heidegger . M . :" Die Grundprobleme....", S .235

(٤٠) فؤاد رفقة : « مغامرة في تاريخ الفكر » ، مجلة الفكر العربي – العدد الواحد والأربعون ، السنة السابعة ، معهد الإنماء العربي ، بيروت ، مارس ١٩٨٦ ، ص ٢٤٠ .

(٤١) Ency . of Philosophy : " Heidegger :", vol , P .459 .

(٤٢) Heidegger , M. : " Sein und Zeit ", S 63 .

(٤٣) Die Weltlichkeit der Welt - Worldhood - Mondaniete .

(٤٤) ريجيس جوليفييه : « المذاهب الوجودية ... » ، ص ٧٥ .

(٤٥) نتبين من ذلك أن العالمية هي أحد المقومات الوجودية للآنية ، ومعني أنطولوجي يعبر عن البنية الخاصة بأحد اللحظات المكونة للوجود – في– العالم : (Cp . Felck , H . G " Index zu Heideggers Sein und Zeit " Max Niemeyer Verlag , Tübingen , 1961 . S . 90) ، كما يمكننا أن نصل إلى فكرة العالمية عن طريق الطابع الوجودي المميز للوجود اليومي – في – العالم ، كما نصل إلي عالمية المحيط عن طريق التفسير الأنطولوجي للموجودات القريبة داخل العالم ، ويمكن التمييز بين العالمية والعالم علي أساس أن مفهوم العالمية يسبق منطقياً العالم الذي يعتبر عند هايدجر بمثابة ظاهرة خاضعة للتحليل .

(٤٦) Heidegger , M. : " Sein und Zeit ", SS. 64- 65 .

(٤٧) Ibid , S.S 64- 65

(٤٨) Stumpf , S , E .: " Philosophy , History & Problemes ", 3 rd , Ed . Mc Graw - Hill Book Company , New York, 1980, P .494.

(٤٩) Stegmuller , W . : " Main Currents .. " ,P .139 .

(٥٠) ريجيس جوليفييه : « المذاهب الوجودية .. » ص ٧٥ .

(٥١) Heidegger . M . :" Die Grundprobleme ... " , SS . 235 -236 .

(٥٢) عبد الرحمن بدوى : « الموسوعة الفلسفية » ، ص٦٠٠ – ٦٠١ .

(٥٣) Heidegger . M . :" Die Grundprobleme ... " , S . 237 .

(٥٤) De Waelhens , A . : " La Philosophie .. " , P . 35 .

(٥٥) Blackham . R . J . : " Six Existentialist ...." P . 88 .

(٥٦) ذكرنا ذلك بالتمييز بين الأشياء الموجودة – في – ذاتها ، والأشياء الموجودة – من – أجل ذاتها التي تمثل أساس فلسفة ميرلوبونتي وسارتر ، إذ له ما يناظره في مفهوم هايدجر عن الآنية التي توجد في العالم ، لا بالطريقة التي توجد بها الأشياء الفيزيقية في العالم ، كما تذكرنا نظرية الآنية كوجود – في – العالم بنيتشه الذي رأى أن كل شئ سوى الأنا يخص صميم هذه الأنا ، فليست اللا – أنا شيئاً تقيم معه الأنا علاقة ، بل الأنا تحديد لبنائها ذاته ، فالوجود – في – العالم يحدد بنية الآنية في علاقاتها مع الأشياء ومع الآخرين دائماً وبالضرورة .

Cp . Ayer , A, J ,.: Philosophy in the 20th Century, Counter Point , Unwin Paperbacks , London , 1984 . P 227 .

(٥٧) Heidegger . M . :" Die Grundprobleme ... " , SS . 238 -241 .

(٥٨) يختلف هذا المعنى للمفارقة عن المعنى العام لها ، وهو مايضاد الرأي الشائع ، وعن معناها في المنطق حيث تعبر عن قضية كاذبة وصادقة في آن واحد ، وعن معناها في علم اللاهوت ؛ فتعني عند بسكال وكيركجور مثلاً إحتمال حضور المطلق في الخبرة المتناهية .

(قارن : المعجم الفلسفى ، مجمع اللغة العربية – مادة مفارقة ، الهيئة العامة للشئون الأميرية عام ١٩٨٣ م ، ص ١٨٨) .

(٥٩) جون ماكورى : « الوجودية » ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد٧٦ ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، عام ١٩٨٤ ، ص ٢١٨ .

(٦٠) Heidegger . M . :" Die Grundprobleme ... " , S, 241 .

(٦١) Ency . of Philosophy : " Heidegger " , P . 459 .

(٦٢) Heidegger , M. : " Sein und Zeit " , S, 53 .

(٦٣) Heidegger , M. : " Sein und Zeit " , SS , 53-54 .

(٦٤) Gelven , M . :" A Commentary .. " .PP . 53 - 54 .

(٦٥) Heidegger , M. : " Sein und Zeit " , S, 54 .

(٦٦) De Waelhens : " La Philosophie..." PP . 35-37 .

(٦٧) عبد الغفار مكاوى : « نداء الحقيقة » ، ص ٤٥–٥٥ .

(٦٨) ريجيس جوليفييه : « المذاهب الوجودية ... » ، ص ٧٥ .

(٦٩) Heidegger , M. : " Sein und Zeit " , S, 54.

(٧٠) ربما يفسر لنا الأمر العودة إلى المصطلح الإنجليزي Human - being ، ومحاولة تحليله فينومينولوجياً ، فكلمة Human مشتقة من الكلمة اللاتينية Humus بمعنى الأرض ، والآنية هي موجود ينتمي إلى الأرض أو هي موجود أرضي تجد على الأرض موطنها ، فإذا ما شعرت بالغربة في العالم ، فذلك لأن ثمة مكان آخر في العالم هو موطن لها ، حتى لو لم تكن لتعرف أين هو .

(٧١) عبد الغفار مكاوى : « نداء الحقيقة » ، ص ٥٥ .

(٧٢) Gelven , M . :" A Commentary .. " .P. 54 .

(٧٣) ريجيس جوليفييه : « المذاهب الوجودية ... » ، ص ٧٥ .

(٧٤) Heidegger , M. : " Sein und Zeit " , S, 56 .

(٧٥) In der Welt - sein , Das Innerweltliche Seiende .

(٧٦) جون ماكورى : « الوجودية » ، ص ١١٧ – ١١٨ .

(٧٧) De Waelhens : " La Philosophie..." PP . 37 .

(٧٨) Heidegger , M. : " Sein und Zeit " , S, 58 .

(٧٩) Ibid SS. 58-62 .

(٨٠) Heidegger . M . :" Die Grundprobleme ... " , S, 234 .

(٨١) Heidegger , M. : " Sein und Zeit " , S, 58-59 .

(٨٢) Heidegger . M . :" Die Grundprobleme ... " , S, 235 - 236.

(٨٣) Gelven , M . :" A Commentary .. " .P. 55 .

(٨٤) محمود فهمي زيدان : «كنط وفلسفته النظرية» ، دار المعارف ، ط٣ ، ١٩٧٩ ، ص ٧٢ .

(٨٥) يمكننا أن نتتبع جذور نظرية الآنية في العالم عند كانط عندما ميز بين الشعور

بالذات ومصدره « الأنا الترانسندنتالية » ، ومعرفة الذات ومصدره «النفس التجريبية» ، الأولي مجرد شرط معرفي ، والثانية تشير إلى موجود واقعي محدد في زمان أدركها بالحس الداخلي، وعلى ذلك فالنفس التجريبية عند كانط تقابل الآنية عند هايدجر، كما بين كانط خطأ ديكارت حين أثبت من « أنا أفكر إذن أنا موجود » بيقين مباشر وجود كائن مفكر ، ذلك أن الكوجيتو الديكارتي يدل فقط علي توفر الشعور بالذات كشرط ضروري للتفكير « الأنا الترانسندنتالية » ، ولا يدل علي وجود كائن مفكر ، كموضوع للمعرفة « الذات التجريبية » يقول كانط لكي أشعر بذاتي التجريبية كموضوع لفكري يلزم وجود عالم خارجي على ذاتي .(قارن : محمود فهمي زيدان : كنط ... ، ص ٢٢٤) .

(٨٦) ريجيس جوليفييه : « المذاهب ... » ، ص ٧٦ .

(٨٧) Heidegger , M. : " Sein und Zeit " , S, 58-62

(٨٨) Ibid SS . 61-62 .

(٨٩) Ibid SS . 60-62 .

(٩٠) Heidegger . M . :" Die Grundprobleme ... " , S . 237 .

(٩١) Ibid SS . 238 - 239 .

(٩٢) Gelven , M . :" A Commentary .. " .P. 55 .

(٩٣) مارتن هايدجر : « ما الفلسفة ، ما الميتافيزيقا ، هيلدرلين وماهية الشعر » - سلسلة النصوص الفلسفية ، ترجمة فؤاد كامل - محمود رجب ، مراجعة وتقديم عبد الرحمن بدوى ، دار الثقافة للطباعة والنشر عام ١٩٧٤ ، ص ٢٦ .

(٩٤) Wahl, Jean : " The Philosopher's Way " , Oxford uni , Press , New York , 1948 , P 182 .

(٩٥) Stegmüller , W . : " Main Currents .. " , P 140 .

(٩٦) يبتعد هايدجر عن الكوجيتو الديكارتي ، ويرى أن أولى مقومات الأنا هي الخروج عن الذات ، والوجود - في - العالم ، أما سارتر فيرى أن الكوجيتو هو الحقيقة الوحيدة التي يمكن أن نبدأ منها ، وأن نتخذها نقطة إنطلاق ، وهو لا يقف عند الكوجيتو بإعتباره وظيفة للتفكير والمعرفة ، وإنما يجعل منه مبدء للمعرفة

العقلية أو المعرفة كوجود ، ومن خلاله ، ومن خلاله يكشف عن ضرورة الواقع والحرية الإنسانية من حيث هى حرية خاصة بالأنا ، وسارتر بهذا الصدد ينتقد هايدجر بدعو أنه قد أقام أنطولوجياً عن الوجود لم تتخذ الوعى سبيلاً لها ، كما يلاحظ أن القضيتين . « سبق الوجود على الماهية ، وأولية الوعى من حيث هو وجود » تعبران عند سارتر عن شئ واحد مستمد من الفلسفة الديكارتية ، كما أن جميع أحوال الشعور ليس لها ماهية قبل الشعور بها أو قبل قيامها بالفعل (قارن حبيب الشارونى : فلسفة سارتر ، ص ٦٦-٦٩) .

(٩٧) جون ماكورى : « الوجودية » ص ١٨٢ - ١٨٤ .

(٩٨) مارتن هايدجر : « نداء الحقيقة » ص ٥٧-٥٨ .

(٩٩) نفس المرجع – ص ٥٨ .

(١٠٠) Heidegger , M. : " Sein und Zeit " , S. 66 .

(١٠١) عبد الرحمن بدوى : « الموسوعة الفلسفية » ، ص ٦٠٣ .

(١٠٢) Jones , W ., T . : " A History of Western Philosophy .. " PP . 301 - 302 .

(١٠٣) Stumpf, S, E.: "Philosophy, History & Problemes" . P. 466 .

(١٠٤) Jones , W . T . : " A History ... " , PP . 302- 303 .

(١٠٥) نلتقى فى « الوجود والزمان » بأنواع مختلفة من الإستخدامات التى ترد فيها كلمة الإسقاط ، فهناك إسقاط للذات وإسقاط للوجود ، وللفهم ، والإمكانيات ، والمعنى ، والعالم والطبيعة ، وهناك إسقاط على الإمكانات والمعنى والعالم .

(١٠٦) Jones , W . T . : " A History ... " , P .304 .

(١٠٧) جون ماكوري : « الوجودية » ، ص ١٨٩ .

(١٠٨) Heidegger , M. : " Sein und Zeit " , S. 52 .

(١٠٩) Jones , W . T . : " A History ... " , P .307 .

(١١٠) عبد الرحمن بدوي : « دراسات في الفلسفة الوجودية » ص ٨٥ .

(١١١) جون ماكورى : « الوجودية » ، ص ١٩٥ .

(١١٢) يمكننا أن نصطلح علي إسمي « المثالية والواقعية » بوصفهما مذهبين في

نظرية الوجود ، يقابلهما « العقلية والتجريبية » كمذهبين في نظرية المعرفة .

(١١٣) Heidegger . M . :" Die Grundprobleme ... " , S . 238

(١١٤) Gelven , M . :" A Commentary .. " .P. 55

(١١٥) الواقعية عند هايدجر تختلف عن الواقعية بمعناها السالف سواءً كانت واقعية ساذجة تتصور العالم على نحو مايرى ويلمس ، أم واقعية نقدية تخضع العالم الخارجي لعمل ذهني ، ومنها واقعية كانط الترانسندنتالية .

(١١٦). De Waelhens : " La Philosophie..." PP . 50-51

(١١٧) عبد الغفار مكاوى : « نداء الحقيقة » ، ص ٦٤ .

(١١٨) أوضح هايدجر أن تعبير « العالم المحيط » Umwelt ينطوي في الحرف um علي إشارة إلى المكانية ، وهذه الإحاطة Umherum - the around ليس لها مع ذلك أي دلالة مكانية ، ويمكن توضيح صفة المكانية الخاصة بالعالم المحيط فقط من خلال بنية العالمية .

(١١٩). Heidegger , M. : " Sein und Zeit " , SS. 65-66

(١٢٠) لاحظ هايدجر أن اليونانيين قد إستخدموا مصطلحاً مناسباً للتعبير عن الأشياء ومعناه : ما يستخدمه الإنسان في مشاغله اليومية ، ولكنهم لم يوضحوا السمة البراجماتية للأشياء من الناحية الأنطولوجية ، فأعتبروا الأشياء خالصة مطلقة .

(١٢١) Ibid, S. 88.

(١٢٢). De Waelhens : " La Philosophie..." P. 43

(١٢٣) Ibid .

(١٢٤). Gelven , M . :" A Commentary .. " .P. 56 - 61

(١٢٥) ريجيس جوليفييه : « المذاهب ... » ، ص ٧٧ .

(١٢٦) Zuhandenheit - readiness - to - hand .

(١٢٧) vorhandenheit - Presence - at - hand .

(١٢٨) مقولى Categorial : « الإطار الأنطولوجي في تصنيف الموجودات » ، أما مقولاتي Categorical : فهو في « المنطق » القضية الحملية . كما يمثل «الحكم المطلق» في نظرية الواجب الكانطية .

(١٢٩) Heidegger , M. : " Sein und Zeit " , SS. 71 .-85 .

(١٣٠) يمكن القول بأن « الوجود – في – متناول اليد » يعبر عن قابلية الأدوات للإستخدام بحيث تعد جزءا مكملاً لعالمي ، أما من«الوجود الحاضر » فهو حالة تفتقر إلي القرب الوجودى المميز للوجود – فى – متناول اليد .

(١٣١) Heidegger . M . :" Die Grundprobleme ... " , S . 168 .

(١٣٢) Heidegger , M. : " Sein und Zeit " , SS. 68.

(١٣٣) Gelven , M . :" A Commentary .. " .P. 56- 68 .

(١٣٤) Heidegger , M. : " Sein und Zeit " , SS. 69 .

(١٣٥) Gelven , M . :" A Commentary .. " .P. 56 .

(١٣٦) مارتن هايدجر : « ما الفلسفة ؟ ما الميتافيزيقا ؟ .. » ، ص ٢٧ .

(١٣٧) عبد الغفار مكاوى : « نداء الحقيقة » ، ص ٦٠–٦١ .

(١٣٨) يمكن القول بأن الوجود الحاضر Vorhanden يعبر عن وجود الأشياء أو الموجودات فى الطبيعة كما توجد ، وأحياناً يعبر عن كل مالايندرج تحت إسم الآنية ، في حين أن الوجود– فى – متناول اليد Zuhanden يطلق على الأدوات التى تستخدمها الآنية .

(١٣٩) Stumpf , S , E .: " Philosophy , History .. S , 464- 465 .

(١٤٠) Bochenski : " Contemporary European Philosophy " , Uni . of California Press , U.S.A . 1974 . P .164 .

(١٤١) آثرنا ترجمة Zeughaftigkeit - equipmentality - Utenesiles «بالأدواتية» تمييزاً لها عن « الوسيلية » أو « الأداتية » عند جوى ديوى (١٨٥٩–١٩٥٢) ومذهب ديوى هو ضرب من البراجماتية ويدعى Instrumentalism أو Functionalism لإعتبار المعرفة آلة أو وظيفة في خدمة مطالب الحياة ، وإنتهي إلي القول بأن الأفكار والنظريات ليست سوى « وسائل » نحو وقائع وخبرات مستقبلة ، ورأي أن التفكير كشف عن طابع العقل البشري الأداتى فى مواجهة المواقف . (قارن : يوسف كرم « تاريخ الفلسفة الحديثة » ، ص ٤٢٥) .

(١٤٢) عبد الغفار مكاوى : « نداء الحقيقة » ، ص ٦٠ .

(١٤٣). Heidegger , M. : " Sein und Zeit " , S. 68

(١٤٤). De Waelhens : " La Philosophie de M. Heidegger " , P .43

(١٤٥). Heidegger , M. : " Sein und Zeit " , S. 73

(١٤٦). Heidegger . M . : " Grundprobleme ... " SS . 158 - 168

(١٤٧). Jones , W . T . : " A History ... " , P . 298 - 299

(١٤٨). Heidegger , M. : " Sein und Zeit " , S.68

(١٤٩) هذه النقطة جوهرية في تفكير هايدجر ، وتعنى أن « خصائص الموجود لا تحدد ما إذا كان هذا الموجود أداة أو شيئاً ، وإنما رؤية الآنية لسياق العناصر المكونة للأداة هي التى تحدد ذلك » .

(١٥٠). Stumpf , S .: " Philosophy .." P . 465

(١٥١). Heidegger , M. : " Sein und Zeit " , S.68- 84

(١٥٢)عبد الرحمن بدوي : « دراسات فى الفلسفة الوجودية » ص ١٦ .

(١٥٣). Heidegger , M. : " Sein und Zeit " , S.69

(١٥٤) Heidegger . M . :" Die Grundprobleme ... " , S 229

(١٥٥) Stegmuller , M . " Main Currents ... " PP . 139- 155.

(١٥٦). Heidegger , M. : " Sein und Zeit " , S. 70 - 83

(١٥٧). Bewenden lassen - Letting something be involved

(١٥٨). Ibid . S . 84

(١٥٩). Ibid SS . 86 - 87

(١٦٠). Blackham , R . J . : " Six Existentialist .. " , P 89

(١٦١). Heidegger , M. : " Sein und Zeit " , S. 87

(١٦٢). Blackham , R . J . : " Six Existentialist .. " , P 89

(١٦٣). Heidegger . M . :" Die Grundprobleme ... " , S 232

(١٦٤). Stumpf , S .: " Philosophy .." P . 465

(١٦٥). Bochenski , : " Contemporary European ... " , P . 465

(١٦٦). Heidegger , M. : " Sein und Zeit " , S. 75

(١٦٧)وعندما تتعطل الإحالة – كأن أفتش عن مطرقة لدق مسمار فلاأعثر عليها ، يشتد وضوح هذه الإحالة من حيث هي كذلك ، عندئذ يظهر النسق الأدواتى المترابط بوصفه كلاً تمت رؤيته دائماً بشكل مسبق أثناء التبصر ، ومع هذا الكل يعلن العالم عن نفسه بعد أن يتم له الإنفتاح .

(١٦٨) عبد الغفار مكاوى : « نداء الحقيقة » ، ص ٦٣ – ٦٧ .

(١٦٩) يذكرنا ذلك بالموقف البراجماتى الذى يقف موقفاً وسطاً بين الواحدية المطلقة Monism التى ترد الأشياء إلى كل واحد ثابت ، والتجريبية أو المادية التى تعتنق مذهب الكثرة أو التعددية Pluralism التى تترك أبواب الخبرة مفتوحة أمام كل جديد ، فالواحدية المطلقة فى رأي البراجماتية تجريد لا أثر له فى الواقع ، والتعددية المطلقة تجعل العالم مهلهلاً ، أما البراجماتية فهي تؤمن بالتعددية وتبدأ في عالم الأدوات من التجربة ، على أن تشتمل هذه التجربة على العلاقات والوظائف أكثر من إشتمالها على مجرد وقائع متناثرة بلا رابط يجمعها .

(Cp . Guy , W. s . : " American Philosophy from Edward to Dewey : An Introduction " . Van Nostrand Reinhold comp , New York , 1968 . Pp 149 - 151) .

(١٧٠) عبد الرحمن بدوى : « الموسوعة الفلسفية » ، ص ٦٠١ .

(١٧١) Bochenski , : " Contemporary European ... "P . 164 .

(١٧٢) De Waelhens : " La Philosophie ... " P . 48 .

(١٧٣) Blackham , R . J . : " Six Existentialist .. " , P89 .

(١٧٤) Heidegger , M. : " Sein und Zeit " , SS . 71-83 .

(١٧٥) لاحظ (دى فيلينس) أن كلمة Ding - Object بمعنى «شيئ» أو «موجود» تفهم دائماً عند هايدجر بمعنى براجماتى مرتبط بظاهرة الوجود – فى العالم . (Cp . De Waelhens , A . : La Philosophie .. .P 47)

(١٧٦) Blackham , R . J . : " Six Existentialist .. " , P 90 .

(١٧٧) يؤيد ذلك مثالية ديكارت الإشكالية ، أي التى تجعل من وجود الأجسام في الخارج إشكالاً أو موضع نظر ، وهذه المثالية لا يقين فيها إلا للقضية : « أنا أفكر

إذن أنا موجود » ، وهى مثالية تذهب إلى أننا عاجزون عن أن نثبت بتجربة مباشرة وجوداً خارج وجودنا يقول ديكارت في « المقال في المنهج » : مسألة الوجود الواقعي لعالم خارجى ليست موضوعه فيه صراحة ، لكن من جهة أخرى يمكن أن نقول إنها سارية في التأملات كلها ، (أنظر : عثمان أمين : « محاولات فلسفية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ط٢ ، ١٩٦٧ ، ص ٢٢٢ – ٢٢٥) .

(١٧٨). Heidegger , M. : " Sein und Zeit " , S . 89

(١٧٩). Ibid , S . 93

(١٨٠) « توما الإكويني » (١٢٢٥ – ١٢٧٤م) وهو من أهم فلاسفة ولاهوتى العصر الوسيط ، ومن أكبرهم تأثيراً – بجانب أوغسطين – على تطور الفلسفة المسيحية ، فتمم البناء المنهجى والمذهبى للأرسطية المدرسية ، « دونس سكوتس » (١٢٧٠ – ١٣٠٨م) فرانسيسكانى من أشهر الفلاسفة واللاهوتيين في العصر الوسيط ، عرف بنقده لفلسفة الإكوينى ، ونزعته العقلية ، وكذا لأرسطو ، وشراحه من العرب ، أسس مذهب الإرادة،فالإرادة عنده سابقة على الفهم والعقل ، وهى مبدأ السعادة .

« فرانز سواريز» (١٥٤٨ – ١٦١٧م) من الفلاسفة المدرسين ، وضع كتاباً تعليمياً كبيراً (المجادلات الميتافيزيقية) يقوم على أساس الوحى .

(١٨١) . Heidegger . M . :" Die Grundprobleme ... " , S 174

(١٨٢) . De Waelhens : " La Philosophie..... " P . 52

(١٨٣). Heidegger , M. : " Sein und Zeit " , S 94

(١٨٤) لاحظ هايدجر أن هذا الإستخدام المزدوج ليس من قبيل الصدفة ، وهو ما عرفه القدماء تحت إسم Ousia.

(١٨٥)يلاحظ أن العالم الذى تحتاج إليه الميتافيزيقا الديكارتية ليس علماً عقلياً خالصاً، بل إنه يشابه عالماً من العوالم المثالية ، فالأجسام فى جوهرها تعبر عن الإمتداد ، لكن ليس هو الإمتداد الحسى ، بل هو الإمتداد الذهنى : موضوع بحوث صاحب الهندسة . (أنظر : عثمان أمين: محاولات فلسفية – المثالية الديكارتية – ص : ٢٣٨) .

(١٨٦). Ibid , SS . 90-92

(١٨٧) أوضح ديكارت ذلك عن طريق صفة الصلابة التى يدركها بواسطة حاسة اللمس Tasten ، وضرب لذلك مثاله المعروف عن قطعة شمع العسل ، يقول يمكن أن تستغنى قطعة شمع العسل عن صفات كالطول والحجم واللون دون أن تتغير طبيعتها ، أنها فى الحقيقة فى ذهنى ، وبالذهن وحده تعرف ماهية الشمعة ، (النظر : عثمان أمين : محاولات فلسفية ، ص ٢٢٦ - ٢٢٧) .

(١٨٨). Ibid . S . 89

(١٨٩) . Ibid . S . 95 .

(١٩٠). Heidegger M :" Die Grundprobleme ... " , S 173 - 174

(١٩١) عبد الغفار مكاوى : «لم الفلسفة؟» منشأة المعارف - الإسكندرية ، ١٩٨١ ، ص : ١٥٢ .

(١٩٢) عثمان أمين : « لمحات من الفكر الفرنسى » ، مكتبة النهضة المصرية ، ط ١ سنة ١٩٧٠ م ص ، : ٤٣ - ٤٦ .

(١٩٣)يوسف كرم : « تاريخ الفلسفة الحديثة » ، مكتبة الدراسات الفلسفية ، ط٦ ، ١٩٧٩م ، ص ٨٢١ .

(١٩٤) نفس المرجع : ص ٧٩-٩٠ .

(١٩٥) من ذلك يتضح لنا أن المادة الديكارتية مادة تطيع العلم المجرد ، وتشتمل على جميع الأشياء المفهومة في موضوع الهندسة النظرية (قارن : عثمان أمين : محاولات فلسفية . ص ٢٣٨) .

(١٩٦). Heidegger , M. : " Sein und Zeit " , SS , 95-96

(١٩٧) يمكن القول بأن نظرية هايدجر عن العالم تقابل نظرية المونادات عند ليبنتز ، فالمونادات لا أبواب لها ولا نوافذ ، وإنما كل منها مغلقة على نفسها ، ويرى هايدجر أن الأبواب والنوافذ لا وجود لها بالنسبة للآنية في الخارج وفى علاقة مباشرة مع العالم .

(١٩٨). Gelven , M :" A Commentary .. " .PP , 61-63

(١٩٩)ومما يؤيد رأي هايدجر هذا أن منهج ديكارت في دراسة الطبيعة لا يطمئن إلا

إلى مادة قد بلغت من الروحانية أكبر قسط ممكن ، فإذا أخضعها لمطالب النظر والإستدلال ، فهو إنما أراد فيزيقا ذهنية ، لأن الطبيعة كما فهمها أخت الفكر .
(قارن عثمان أمين : محاولات فلسفية ، ص ٢٣٩) .

(٢٠٠). De Waelhens : " La Philosophie..." P . 55

(٢٠١). Blackham , R . J . : " Six Existentialist .. " , P39

(٢٠٢). Heidegger , M. : " Sein und Zeit " , S.96-97

(٢٠٣)مما يؤيد ذلك أنه إنطلاقاً من الكوجيتو الديكارتي تصبح المهمة الأولى للفلسفة هي دراسة الآنية أو الوعي الإنساني ، وإنطلاقاً من الوعي وحده يستطيع المرء أن يقوم بوصف ظاهرات العالم ، فلم يعد العالم معطى من المعطيات وشيئاً مفروغاً منه (أنظر عثمان أمين : لمحات من الفكر الفرنسي ، ص ٤٢- ٤٣) .

(٢٠٤). Ibid , S . 98

(٢٠٥). Ibid , S . 97-100

(٢٠٦) عثمان أمين : « محاولات فلسفية » ، ص : ٤٣ .

(٢٠٧). De Waelhens, A : " La Philosophie ... " PP . 52-53

(٢٠٨). Marias , J . : " History of Philosophy , " P . 431-433

(٢٠٩). Stegmüller , W, : " Main Currents ... " P. 153

(٢١٠)يؤيد ذلك أن وجود الذات المفكرة عند ديكارت أمر ذو يقين مباشر ، في حين أن الأمر ليس كذلك بالنسبة لعالم الأجسام في المكان .

(٢١١). Heidegger , M. : " Sein und Zeit " , SS . 100- 101

(٢١٢). Ibid . S . 89

(٢١٣). Inwendigkeit - Insideness

(٢١٤) عبد الغفار مكاوي : « نداء الحقيقة » ، ص : ٦٦ .

(٢١٥). De Waelhens, A : " La Philosophie ... " P . 56

(٢١٦). Heidegger , M. : " Sein und Zeit " , SS .101 . 102

(٢١٧). Nähe - Closeness

(٢١٨). Heidegger , M. : " Sein und Zeit " , SS . 102

(٢١٩) عبد الغفار مكاوى : « نداء الحقيقة » . ص : ٦٦ .

(٢٢٠). Heidegger , M. : " Sein und Zeit " , SS . 102

(٢٢١)ريجيس جوليفييه : « المذاهب الوجودية .. » ، ص : ٧٨ .

(٢٢٢). Heidegger , M. : " Sein und Zeit " , SS . 103

(٢٢٣) ريجيس جوليفييه : « المذاهب الوجودية ... » ، ص : ٧٩ .

(٢٢٤). Heidegger , M. : " Sein und Zeit " , SS P. 57- 65

(٢٢٥). Heidegger , M. : " Sein und Zeit " , SS . 103-104

(٢٢٦). Ibid , SS . 104-105

(٢٢٧). Gelven , M . :" A Commentary .. " . P , 62

(٢٢٨) . Entfernung , de - severeance

(٢٢٩). Ausrichtung - directionality

(٢٣٠). Heidegger , M. : " Sein und Zeit " , S . 105

(٢٣١) عبد الغفار مكاوى : « نداء الحقيقة » ، ص ص ٦٧ .

(٢٣٢). Heidegger , M. : " Sein und Zeit " , S . 105

(٢٣٣). De Waelhens , A . :" La Philosophie ... " , P . 60

(٢٣٤). Heidegger , M. : " Sein und Zeit " , S . 106

(٢٣٥)" . . . weil es wesenhaft Ent - fernung d. h . räumlich ist "

(٢٣٦)Heidegger , M. : " Sein und Zeit " , P. 62

(٢٣٧) . Heidegger , M. : " Sein und Zeit " , S . 106

(٢٣٨). Ibid . S . 109

(٢٣٩) أخطأ هايدجر عندما زعم بأن الذات عند كانط توجد بلا عالم ، ذلك أن كانط قد أكد على وجود العالم الخارجى قائلاً بأن مجرد الشعور بوجودى – وهو شعور محدد تحديداً تجريبياً – يبرهن على وجود الأشياء في المكان خارجة عنى ، فشعورى بوجودى يستلزم إدراكاً لأشياء ثابتة دائمة وهى الأشياء الخارجية فى المكان . (٢٤٧). Ibid , S . 109 - 110

(٢٤٠) . Ibid , S . 110

(٢٤١) Ibid . S . 111 .

(٢٤٢) Der Raum ist weder in Subjekt noch ist die Welt im Raum , (Suz , S , 11) .

(٢٤٣) ريجيس جوليفيه : « المذاهب الوجودية ... » ص : ٧٩ .

(٢٤٤) Heidegger , M. : " Sein und Zeit " , S 111 .

(٢٤٥) Räumlich - Spatial

(٢٤٦) جون ماكورى : « الوجودية » ، ص ١٣٨ .

(٢٤٧) Gelven , M . :" A Commentary .. " . P . 62 .

(٢٤٨) Ibid , P 63 .

(٢٤٩) Ibid , pp . 62-63 .

(٢٥٠) بين هايدجر أنه إذا أكتشف المكان بدون إستبصار ، فإن النطاق المحيط يصبح محايداً بمعنى أنه لن يعبر إلا عن أبعاد خالصة ، وينحصر الكل المكانى الخاص بأداة ما – في – متناول اليد في عدة مواضع عشوائية ، كما تفتقد مكانية ما هو – في – متناول اليد داخل العالم صفتها الوظيفية ليصبح العالم المحيط ممثلاً لعالم الطبيعة، ودالاً على سياق الأشياء الممتدة أو الموجودات الحاضرة .

(٢٥١) يلاحظ أن هايدجر أنكر الصورة القبلية المجردة للوجود – في – العالم .

(٢٥٢) Heidegger , M , : " Sein Und Zeit " , S . 112 .

(٢٥٣) Ibid . S . 112 - 113 .

(٢٥٤) Heidegger , M , : " Sein Und Zeit " , SS . 150 - 156 .

الفصل الثالث

الآنية وجودا زائفا

تمهيـــــــد ....

كتب هايدجر : -

« *غالباً ما تكون الآنيـة منخرطة فى عالمها . أو فى نوع الوجود الخاص بها . وبصفة عامة فى الوجود - فى « الذى يحدد سمات الظاهرة التى نقوم بتحليلها ، ولسوف نقترب من هذه الظاهرة بالسؤال : من تكون هذه الآنية فى حياتها اليومية* [١] .. *علماً بأن كل تركيبات الوجود الخاصة بالآنية فضلا عن الظاهرة التى تجيب على هذا السؤال إنما هى طرق وجود الآنية* » [٢] .

ويعنى ذلك أن بحث الظاهرة التي تجيب على هذا السؤال « بمن » إنما يؤدى إلى تركيبات بعينها للآنية تماثل فى الأصالة التركيب الأنطولوجى المسمى « بالوجود - فى - العالم » . ومن هذه التركيبات « الوجود - معاً . ووجود الآنية - معاً » [٣] ، وبذلك يمكننا القول بأن الآنية هى على وجه الخصوص طريقتها فى الوجود ، وأن السؤال من[٤] يكون هذا الموجود ؛ ليس إلا تعريفاً لهذا الموجود خشية إدراكه كموجود حاضر وسط الأشياء .[٥]

ولقد إتخذ هايدجر من فلاسفة اليونان نموذجاً يحتذى بهذا الصدد ، ولكنه إختلف عنهم فى نقطة البدء ؛ فكانت نقطة البدء عند اليونان هى مقولات الشئ الموجود ؛ أما هايدجر فقد بدأ من تحليل الآنية كمرحلة تمهيدية للإجابة عن سؤال الوجود Seinsfrage ، مع التأكيد على أن الآنية تختلف أنطولوجياً عن سائر الموجودات .

ومن ناحية أخرى ، فإن السؤال : « من » ؟ نعثر على الإجابة عليه من خلال «الأنا» أو «الذات» التي تكون هى نفسها من خلال ما يطرأ عليها من تغيرات فى خبراتها اليومية ؛ ويعنى ذلك أن « الجوهرية » هى المفتاح الأنطولوجى اللازم لتحديد سمات الموجود الذى نجيب من خلاله على هذا السؤال ، كما أن تحليل الآنية الوقائعية وجودياً يكشف عما إذا كانت « الأنا » تعبر عن الآنية فى حياتها اليومية ، أو عنها على وجه الإطلاق ، وعلى ذلك ، فإنه إذا كانت « الأنا » سمة أساسية للآنية ، فإنه يجب تفسيرها من الناحية الوجودية .[٦]

وإذا كانت الآنية هى الموجود الذى أكونه فى زمان ما ، وإذا كانت زمانية هذا الموجود تعبر عن « خصوصية الأنا » Jemeingkeit-mineness ، [٧] فللآنية شعور

خاص بذاتيتها أو بفقدانها لهذه الذات ، وليس الموجود الذى هو نحن أنفسنا سوى وجودى أنا الخاص [٨] ؛ أى أن الخصوصية سمة أساسية تميز الآنية ، فأنا لا أكتشف فقط أننى موجود ، وإنما أوجد بوصفى هذه الأنا الجزئية ، ولا أستطيع أن أستبدل بوجودى وجوداً آخر ، فأنا أكون من أنا ، ومادام الوجود الماهوى هو أسلوب الوجود الذى يميز الآنية التى تكون دائماً هناك ، فعلى الآنية أن توجد الوجود الخاص بها ، وهى « كإمكانية » يمكن أن « تختار » نفسها ، أن تكسبها أو تضيعها ، أو تكسبها فى الظاهر فقط .

ويعنى ذلك أن حالى « الوجود الحقيقى والزائف » يقومان على تحدد الآنية عام من خلال الوجود الخاص ، كما يعنى أن الإجابة على السؤال « بمن » إنما تتمثل فى الآنية [٩] ، علما بأن « المن » المقصود فى مصطلح « الوجود – مع – الآخرين » هو « الناس » « أو الجمهور » أو « المرء » أو « الشخص المجهول » [١٠] وليست « المن» التى إتخذت صورة « الأنا » ذاتاً منعزلة أو ذاتاً مستقلة عن العالم وموجوداته .

وبنفس الطريقة التى عرض بها هايدجر عالمية العالم عن طريق تحليل الأداة ، يبدأ هنا من « الحياة اليومية » التى تحياها الآنية مع غيرها من الآنيات ، وهى تفعل ذلك غالباً لا بوصفها ذاتاً ، وإنما بوصفها ذلك الشخص المجهول أو الناس حيث يكون الواحد شبيهاً بالكثرة .

ومن الواضح أن السؤال يبحث عن هوية « الغير » التى تتخذ صوراً متعددة ، كما أنه يتجه نحو « الذات » Selbst ، وإذا كانت « الأنا » هى الآنية فى حياتها اليومية ، فإن الإجابة علـى السـؤال تحتاج إلى ظاهرة « الوجود – معاً » ، والـبنية الوجودية « للناس » [١١] .

ونحن نقوم فى هذا الفصل بتحليل السؤال « من تكون الآنية فى عالمها اليومي ؟» وذلك فى ضوء إحدى البنيات الوجودية الأساسية للآنية ، وهى الوجود – مع – الآخرين أو الوجود المشترك بوصفه تركيباً وجودياً أساسياً لها ، ومن خلال هذه البنية الأنطولوجية وغيرها من التركيبات (أسلوب وجود الناس ، اللغو ، الفضول ، الإلتباس، السقوط) تتضح لنا السمات الأساسية للوجود الزائف أو الآنية فى صورة « الأنا – الناس » والظواهر المتعددة المرتبطة بهذه الصور ، وبذلك نتمكن من الإجابة على السؤال التالى :

ما هى السمات الأساسية للآنية فى وجودها الزائف ؟ أو من تكون الآنية فى عالمها اليومى عندما تتخذ صورة الأنا – الناس ؟

أولاً : ظاهرة « وجود الآنية – معاً أو الوجود – المشترك »

ذهب هايدجر إلي أن فكرة « الوجود – مع – الآخرين – في – العالم » هى الأساس الوحيد الممكن للتحليل الأنطولوجى للآنية ، وأن هذا الأساس يحدد طريقة وجود الآنية مع الآخرين ، وطريقتها فى تحقيق ذاتها[١٢] .

يقول بهذا الصدد : « فى تفسيرنا للوجود – فى – العالم بينا أن الذات الخالصة بدون العالم لا وجود لها .... مهمتنا – بناءً على ذلك هى التفسير الفينومينولوجى لأنماط الوجود المشترك فى الحياة اليومية ، وتفسيرها بطريقة أنطولوجية صحيحة.. ويبدو أن الطريقة الفينومينولوجية لفهم وجود الآخر هى التى تجعل من هذا الوجود أمراً ممكنا »[١٣]

فالتحليل الفينومينولوجى عند هايدجر لا يمكن أن يبدأ بتحليل الذات من خلال أنا وحيدة عارية من خلال الشعور الخالص ، والذات المعطاه عنده ما هى إلا جزءاً من عالم توجد فيه ذوات أخرى ، وبناءً على ذلك فإن أى تحليل للذات يجعلها مستقلة أو منفصلة عن عالمها يصبح بلا أساس ، وينطبق ذلك على الأنا المجردة العقلانية فى ميتافيزقا ديكارت[١٤] ؛ فنحن فى هذه الميتافيزيقا « نوجد – هناك – مع الآخرين » بحيث لا يمكننا أن نميز أنفسنا عنهم[١٥] .

يتضح لنا بناءً على ما تقدم أن ثمة وجه شبه بين موقفى هايدجر وكانط من ديكارت ؛ ذلك أن ديكارت قد أخطأ فى نظر كانط عندما جعل الشعور بالذات كائناً مفكراً روحياً خالداً ، فلا يمكننى – كما يرى كانط أن أشعر بنفسى مستقلة عن شعورى فى نفس الوقت بعالم خارجى على هذه النفس[١٦] .

ومن ناحية أخرى أوضح كانط – فى نقده للحجة الوجودية الخاصة بإثبات وجود الله إبتداءً من الفكر عند ديكارت – أنه إذا بدأنا من الفكر كى نصل إلى الوجود لم نصل إلى شئ ؛ لأن الوجود الذى نثبته هو وجود متصور وليس ماهية متحققة ، فلا سبيل للخروج عند ديكارت من الأنا أفكر أو من الوعى كوعى[١٧] ؛ والعكس هو الصحيح عند هايدجر ؛ فالآنية عنده وجود « يقصد » العالم الخارجى مباشرة .

ذهب هايدجر إلى أن ما يتغير نعثر عليه فى العالم للوهلة الأولى محصور فى الأداة

أو الوجود الحاضر أو الموجودات التى تختلف فى صفاتها عن الآنية ، وأن هذا الحصر ضرورى لتمييز وجود الآنية عن سائر الموجودات ، وبذلك يكشف عالم الآنية عن نوع الوجود الخاص بالآنيات الأخرى المتميز عن وجود الأدوات والأشياء ، وهو أيضاً الوجود الذى يوجد على طريقة الوجود – فى – العالم الخاصة بالآنية .

وكما أن الآنية توجد دوماً مع « الأشياد » ، فإنها توجد دوماً مع « الآخرين » وعلي ذلك يسمى هايدجر علاقة الآنية والأدوات « بالعالم المحيط Umwelt » ؛ أما «العالم المشترك « Mitwelt » فيعبر عن وجود الآنية مع الآخرين أو مع كثرة من الآنيات ، وهو الذى يشير إلى أولى السمات البنائية للآنية بوصفها وجوداً – فى – العالم .

يترتب على ذلك أن العالم الذى أسكن إليه وأتقاسمه مع الآخرين عالم مشترك ، فلا يمكننا إنكار إلتقائنا بآنية الآخر فى العالم من الناحية الفينومينولوجية ، وعلى أساس هذا الإلتقاء يمكن تمييزه عن سائر موجودات العالم من أشياء وأدوات ، علماً بأنه بمقدار ما توجد آنيتى الخاصة فى العالم المحيط » تعبر عما يسمى « بالعالم المشترك » أو «عالم الذات » Selbstwelt, self-world .

وإذا كان وجود الآخرين الذى نصادفه مع أشياء العالم المحيط ليس وجوداً – فى – متناول اليد (وجود الأداة) ، ولا وجوداً حاضراً (وجود الأشياء) ، فإنه يكون مثل وجود الآنية وجوداً – مع – هناك ، وعلى ذلك فإن تركيب العالمية يتسع ليشمل الأشياء والأدوات وآنيات الآخرين ، وآنيتى الخاصة ؛ فالآخرون هناك معى فى عالم واحد مشترك(١٨) هو قسمة بينى وبئن الآخرين ، « ووجودى – فى – العالم هو فى حد ذاته « وجود – مع – الآخرين – فى – العالم » .

ولا يلتقى بنا الآخرون من خلال إهتماماتنا الشخصية فقط ، وإنما يتم ذلك الإلتقاء فى عالمنا المشترك أيضاً ، علـــى ســبيل المثال أثناء إستخدام الوسائل العامة للنقل(١٩)، يقول هايدجر موضحاً : « العالم دائماً هو ذلك الذى أشارك فيه الآخرين ، عالم الآنية هو عالم مشترك » (٢٠) . ويعنى ذلك أن الواقع الفعلى الذى تهتم به الآنية فى تعاملاتها ، والذى يقع فى مجال خبرتها المعيشة هو واقع مشترك عام تتداخل فيه الآنيات (٢١) .

وأوضح هايدجر أن الآنيات الأخرى تماثل الآنية التى تكشف عنها بوصفها

موجودة « هناك » « أيضاً » كما أنها موجودة « معها » ، فإذا ما أردنا أن نعرف بصفة عامة العالم بالموجودات داخل العالم ، علينا أيضاً أن نقول إن الآنية أيضاً هي العالم ويعنى ذلك أن اللفظين « مع » Mit و « أيضاً » auch يدركان وجودياً لا مقولياً (لاتصورياً) ؛ فالعالم هو دائماً قسمة بيني وبين الآخرين ، ف « مع » تعبر عن نوع وجود الآنية ، و « أيضاً » تعبر عن نفس نوع الوجود المهتم - في - العالم ، وعلى ذلك فإن « الوجود - في » الذى بيناه آنفاً هو « الوجود - مع الآخرين » ، ووجود الآخرين - في - العالم ليس إلا تعبيراً عن وجود الآنية المشترك .

وإذا كانت آنيات « عالمي » تتميز عن الأدوات من حيث أنها هي الأخرى « معي - هناك - أيضاً » ، فإن هذه (المعية) و « الإضافة » تركيبان وجوديان existenzialien لأنهما يشيران إلى تركيب الوجود - في - العالم ، ويتضمنان أنى أقتسم الوجود - مع - الآخرين ، لا بمعنى أن « الآخرين » هم بقية الناس الذى يوجدون خارجي أنا ، ولكن بمعنى أن الواحد das man يتميز عن الآخرين الذين يوجد بينهم أيضاً(٢٢) .

وإذا كان وجود الآنية « في » العالم يدرك أنطولوجياً على أنه وجود - مع - الآخرين ، فإننا نلتقى بالآخرين داخل العالم حيث تسكن الآنية ، وفيه تعثر على ذاتها فيما تقوم به من أفعال ، وفيما تستخدمه من أدوات ، ونفس الأمر يصدق على الآخرين ففى عالم الحياة اليومية يلتقى بنا الآخرون فيما يقومون به من أفعال .

يترتب على ما سبق أن الآنية بوسعها أن تدخل في علاقات مع الآخرين فقط لأن وجودها ينكشف فى صورة « الوجود - مع »، وأن هذه البنية الأساسية للآنية هى بمثابة الأساس الوجودى لكل ما نتحدث عنه عادة تحت إسم العلاقات الإنسانية فى المجتمع الإنسانى(٢٣) ، وعندما تعبر الآنية عن ذاتها بقولها « أنا هنا » ، فإنها تعبر عن «وجودها - فى - العالم » القائم « هناك » ، وهو عالم موجود - فى - متناول اليد ، وهو مسكن الآنية المستبصرة ، وليست الظروف المكانية هنا وهناك طريقة لتحديد مكان الموجودات الحاضرة ، والموجودات - فى - متناول اليد داخل العالم فى الحيز المكانى بقدر ما هى تحديد للمكان الأصلى الخاص بالآنية ، وهذه الظروف المكانية المفترضة ليست إلا تعريفاً للآنية يتسم بمعان وجودية لا مقولية (لاتصورية) تنهض دليلاً على وجود الآنية الحقيقى فى المكان وفى العالم ، والآنية المنخرطة فى عالمها تتجه فيه الـ

«هنا» بعيداً عن ذاتها نحو الـ « هناك » الخاص بالموجودات – فى – متناول اليد ، وتحتفظ مع ذلك بمكانتها الوجودية .

يرى هايدجر أن البرهان الفينومينولوجى على أن الآنية أساساً « وجود – معاً » له معنى وجودى – أنطولوجى ، فالوجود المشترك سمة وجودية للآنية حتى إذا لم يكن الآخر حاضراً ومدركاً ، وإذا كانت « الآنية – مع » مكونة للوجود – فى العالم من الناحية الوجودية ، فإنه يجب أن تفسر من خلال « ظاهرة الهم » المعبر عن وجود الآنية بصورة أساسية كما سيأتى بيانه فى الفصل التالى .

ويعنى ذلك أن الوجـود – مع – الآخـرين يرتبط بوجـود الآنيـة الذى يمثل موضوعها الأساسى « فى الوجود المشترك توجد الآنية أساساً من أجل الآخر (٢٤)(٢٥) أو ضد الآخر أو بدونه (٢٦) ، ومن خلاله تعثر على ذاتها من خلال الآخرين ؛ إنهم معى وأنا أصطدم بهم ، وعلى أن أتقاسم العالم وإياهم ، ومتى وجدت الآنية وجدت مع آخرين ، وعاشت فى نوع من الإنفتاح يدخل فيه الغير ويتجلى له ، وإذا كان وجود الآخر أصيل أصالة وجود الأدوات ، فهو يحيل (يشير) إلى « ذاتى » فى نفس الوقت الذى يحيل (يشير) فيه إلى « الغير » (٢٧) .

ومن ناحية أخرى ، فإن القول بأن الوجود المشترك «تركيب وجودى قبلى للآنية» يعنى أنه لا يمكن للآنيـة أن تكون ذاتاً مالم تدخل بطريقـة فريدة فى عـلاقـات مع الآخرين مادام الوجود المشترك إمكانية تتمتع بها كل ذات أو صفة وجودية للذات .

تتبين مما سبق أنه من صميم الأنا أن تكون وجوداً مشتركاً يدخل فى علاقة مع «آنيات » أخرى هى التى تؤلف « عالمى » المحيط بى من حيث أنها مندمجة فى هذا العالم ، ومقتربة منى نتيجة لإهتمامى بها ، والتى أحملها معى كما تحمل الأرض الغلاف الجوى المحيط بها فى المكان (٢٨) ، وبذلك يصبح الآخر وجوداً ضرورياً يفترضه تحليل هايدجر للعالم المحيط ولوجود الأداه التى يستخدمها الآخرون الذين ساهموا بدورهم فى إيجادها .. فالكتاب لمن يقرأه ... والثوب لمن يرتديه ... الخ .

نتائج مرحلية :

مما سبق يمكن أن نستنتج أنه إذا كانت السمة الأساسية للعالم عند هايدجر تدل دلالة فينومينولوجية على وجود الآنية بوصفها وجوداً مشتركاً ، فإننا نلمس هنا أول تجاوز لنظرية الهوية الإنسانية فيما وراء الفردية (٢٩) ، ويعنى ذلك أن فلسفة هايدجر نفى

لفردية كيركجور ؛ فنحن دائماً خارج أنفسنا ولا وجود لخارج أنفسنا نصير إليه ، وهو هنا يصف الوجود الإنسانى عامة [٣٠] ، فى حين أن التصور المحورى فى فلسفة كيركجور يقوم على الذات الفردية لا الذات الجمعية المعبرة عن عقل جمعى ، ولا الذات المفكرة كما هو الأمر عند ديكارت وأتباعه ، إنها الذات الفردية العينية المشخصة[٣١] .

وأما عن مسألة إدراك الآنية لذاتها أو وعيها بالذات ، فلقد صادر هايدجر على أن الآخرين مثلى كائنات عاقلة ، فألغى مشكلة «العقول الأخرى» [٣٢] Other Minds ، لأن العقول الأخرى أصيلة مثلى وتتساوى مع عقلى ، كما أن الوجود – فى – العالم بوصفه وجوداً مشتركاً عند هايدجر قد أوجد الحل لهذه المشكلة ، وهى مشكلة بقيت عند هسرل فى حدود الأنا والمعرفة الفردية ، فالآخرون عند هايدجر ليسوا آخرين سواى، ونحن منذ البداية أولئك الآخرون ، ونحيا وإياهم وجوداً مشتركاً وهم الوجه الصحيح للآنية ، وفهم الآنية لوجودها الخاص إنما هو فهم الآخرين[٣٣] ، كما أن شعورها الكامل بالذات وإدراكها لها مستمد من شعورها وإدراكها للآخرين ،[٣٤] فإذا لم يكن هناك ذات بدون العالم ، فلن يكون هناك ذات بدون آخرين .

وتأييداً لذلك ذهب هايدجر إلى أن « الوجود المشترك » يحدد وجود الآنية بوصفها وجوداً – فى – العالم ، وهو الشرط الصورى لإمكانية إنفتاح آنيات الآخرين على الآنية التى تكون فى كل لحظة آنيتى الخاصة ،[٣٥] وليس على الآنية أن تبحث عن طريقها إلى الآخر ، لأنه بإنفتاح وجودها كوجود مشترك تنفتح وتدرك وجود الآخر[٣٦] ، ويكون هذا الإدارك إدراكاً وجودياً بصورة أساسية [٣٧] .

وغنى عن البيان أن « عالمية العالم » لا تمثل فقط موجودات العالم المحيط ، وإنما تمثل أيضاً « وجود الآنية المشترك مع الآخرين » بالإضافة إلى وجودى أنا الخاص . والأمر الهام هو أن العالم لا يكون معنا « هناك » ، وليس هو الوجود المشترك للآنية فى عالمها اليومى المتوسط كما سيأتى بيانه .

ومن ناحية أخرى ، فإن تعريف العالم فى ضوء بنية « الدلالة » ، يعنى أنه بمكن فهم العالم دائماً عن طريق الآنية الموجودة فيه ، ويتم ذلك بدرجات متفاوتة من التعريفات والتعبيرات إنطلاقاً من أن الوجود – فى – العالم هو فى حد ذاته فهم ، والفهم هنا تركيب أساسى للآنية ، وتعبير عن فهم الواحد للآخر بوصفه حالا وجودية

للوجود الذاتى [٣٨] .

يتضح مما سبق أن فكرة الوجود المشترك عند هايدجر تحدد لنا ملامح المدخل الأنطولوجى للنظرية الإجتماعية وبذلك يصبح الإلتقاء بالآخر عنصراً أساسياً فى الإدراك المتبادل بين الوجود والعالم ، وليس إدراكنا للمكانة الأنطولوجية للآخر وعلاقة هذه المكانة بالآنية إلا شكلا من أشكال الوجود .

***

(أ) ظاهرة الرعاية : Fürsorge - Solicitude

يقول هايدجر :

« ... ليست الموجودات التى تتجه نحوها الآنية بوصفها وجوداً مشتركاً من نوع الوجود الخاص بالأداة – إنها فى حد ذاتها آنية ، وهى ليست موضوعات للإهتمام ، وإنما للرعاية » [٣٩] .

ويعنى ذلك أن الإهتمام Besorgen-Concern لايمكن أن يكون السمة الخاصة بالوجود المشترك على الرغم من أن الإهتمام يتجه مثل الوجود المشترك نحو الموجودات داخل العالم، «فالإهتمام» يصف العلاقة بين الآنية وعالم الحياة اليومية بما فيه من أشياء وأدوات؛ أما العلاقة بين الآنية وغيرها من الآنيات الأخرى فيسميه هايدجر «بالرعاية» .

ويمكن للإهتمام أن يتخذ مظهراً سلبياً فنعرض عن إستخدام الشئ بدلا من إستخدامه ، كما يمكن للرعاية ألا تتخذ دائماً صورة العناية الإيجابية بالآخر – كما نفهم من المعنى اللفظى لكلمة الرعاية ؛ فقد تتحول الرعاية فى الوجود الزائف إلى «تجاهل» ،والرعاية هى فى كل الأحوال طريقة للإنشغال بالآخر فى العالم المشترك[٤٠]. والحاجة إليها قد أصبحت ملحة بعد أن صارت اللامبالاة وعدم الإكتراث سمة غالبة للوجود المشترك فى صورته الزائفة [٤١] .

وجدير بالذكر أن تحليل هايدجر للرعاية إنما يمدنا بأساس فيتومينولوجى لمناقشة مشكلات مثل مشكلة «العقول الأخرى» ، ومشكلة «الذات» ، ومشكلة «الوجود الزائف » [٤٢] ،كما أن الرعاية معنى وجودى يشمل كل أساليب الوجود – مع – الآخر ؛ فالإهتمام بالمأكل والملبس والتمريض – مثلا– صور للرعاية على أن نفهمها بوصفها تركيباً وجودياً تكون فيه الآنية من أجل الآخرين Umwillen Anderer ؛

«فالوجود – من أجل – الآخر» صورة للرعاية فى الوجود المشترك ، فى حين أن «الوجود – ضد – الآخر» ، و« الوجود بدون الآخر» ، أو « الوجود اللامكترث بالآخر» صور لتحول الرعاية إلى تجاهل فى الوجود اليومى الزائف ، علماً بأن هذه الصور الأخيرة تحول « الوجود – مع – الآخر» إلى « وجود – فى – متناول اليد » أو «وجود حاضر» أى وجود الأشياء .

أشـــار هايدجـــر إلى نوعين إيجابيين من الرعاية يقع أحدهما على طرفى نقيض من الآخر ، ويظهر من خلالهـــما الوجود الزائـــف والحقيـــقى للوجود–مع– الآخر، أما عن النوع الأول من الرعاية الإيجابية فهو الرعاية المقتحمة» Einspringen, Jumping-in Vorausspringen Jumping -ahead التى تجعلنا نبادل الرعاية بالرعاية،ونرد الهم إلى صاحبه كى يحمله بنفسه، ويحرر نفسه بنفسه(٤٣) .

ويعنى ذلك أنه فى الحالة الأولى من الرعاية نقوم « بقفزة » من أجل الآخر بحيث يستبعد هذا الاخر من وضعه الخاص ؛ فيخطو إلى الوراء ، ويصبح فيما بعد وجوداً – فى – متناول اليد ، وتتخلص الآنية من عبئه تماماً ، وهذا النمط منتشر تماماً ولا سيما فى وجودنا اليومى ؛ أما النمط المقابل من أنماط الرعاية فهو الذى يتخذ فيه المرء قفزة إلى الأمام ، أى أمام الآخر لا لكى يسلبه العناية الخاصة به ، بل لكى يعيدها إليه بطريقة أصيلة ، فيعينه ويفتح أمامه إمكانات وجوده (٤٤) ، وهذه الرعاية لا تهتم بما يفعله الآخر ؛ وإنما بوجوده كذات ، وتعمل على أن ينفتح وجوده الخاص فى صورة الهم Sorge كما سيأتى بيانه ، مما يعبر عن إمكانية أو تطبيقية للوجود المشترك ، وهذه الإمكانية لاتنتزع من الآخر ما يشعر به من هم ، وإنما تحرص على إعادته إليه بطريقة حقيقية أصيلة (٤٥) . ويبدو لنا مما ســـبق أن الرعاية ما هى إلا حالا وجودية للآنية ترتبط حسب إمكانياتها المختلفة بهذا الوجود المتجـــه نحو عالم إهتماماتها ، ولا يعنى ذلك أن الأمر عند هايدجر يقتصر على هذين النوعين مـــن الرعاية ؛ بل هناك أنواع مختلفة ومختلطة منها ، ولم تكن مناقشتها الموضوع الأســاسى « للموجود والزمان » . والأمـــر الهام فى هذا الصدد هو شرح هايدجر لطريقـــة الـــرؤية التى تسترشد بها الرعاية ، فكما أن التبصر أو التدبر Umsicht يوجه الإهتمام اليومى ، فإن التسامح والإعتبار Nachsicht - Rüksicht(٤٦) يوجهان الرعاية(٤٧) .

يمكن القول تعقيباً على موقف هايدجر من الرعاية إنه على الرغم من إصراره



الآنيات الموجودة – هناك أيضاً،بل هو وجود – في – العالم مع الآنيات الأخرى ، والإنسان عندما يعتقد أنه لا يحتاج إلى الآخرين ، فتنقطع أسباب علاقته بهم ، فهو إنما يعبر بذلك عن أسلوب خاص وممكن من الوجود المشترك .

كما يعنى أن الوجود المشترك ليس معناه أن هناك من الناحية الواقعية أناساً آخرين يمكنني أن أبرهن على وجودهم فى البيئة المحيطة بى ؛ بل معناه أننى على الدوام منفتح على الآخرين ، وأننى بصورة مسبقة مع الآخرين حتى مع الآخرين حتى لوعزلت نفسى عنهم وإعتصمت بوجودى فلن يسعنى أن أفعل هذا ؛ لأن وجودى بطبيعته وجود مشترك . علماً بأن الآنية التى تتجنب الاختلاط بالآخرين إنما تثبت أن الغير حاضر بوصفه ذلك الذى تتجنبه (٥٤) .

ويمكننا أن نستنتج مما سبق أن العزلة نوع قاصر من الوجود المشترك ، وفيها يصبح الآخر غائباً مما يؤكد السمة الإيجابية للوجود – مع – الآخر ، كما أن وجود العزلة نسبى ؛ فهو وجود بالنسبة إلى الحضور الممكن للآخر ، ويمكن – بناءً على ذلك – أن أكون منعزلا وسط الآخرين (٥٥) ؛ فالوجود المشترك لا يشترط المعية الواقعية للآنيات الأخرى ، كما أن الوجود المنعزل وسط كثرة من الموجودات لايعني بالضرورة حضور هذه الموجودات ؛ فقد يشمل هذه الموجودات الشعور بعدم الإكتراث Gleichgültigkeit أو الغربة Fremdheit .

وعندما نرى الآخر بمفرده ، فهو إنما يعبر عن أسلوب وجودى ؛ ذلك الآخر الذى لا يكون موضع إهتمام أحد (٥٦) .

وذهب هايدجر إلى أبعد من ذلك عندما إعتبر « الوجود المفقود » das Fehlen, Being-missing و « الوجود البعيد » das Fortsein-Being away نوعين من الوجود المشترك للآنية ، وهما ممكنان فقط لأن الآنية بوصفها وجوداً مشتركاً تلتقى بآنية الآخرين فى عالمها . ولا يعنى غياب الآخر إلا أن تركيبُ وجود الآنية كوجود مشترك لم يتحقق فى الواقع بعد ؛ فالآخر لا يكون غائباً إلا لأن الآنية وجود مشترك(٥٧) .

وإذا كانت العزلة أسلوباً قاصراً من الوجود المشترك ، فليس ذلك إلا تعبيراً عن إنخراط الآنية فى عالمها الذى هو فى نفس الوقت عالم الآخرين أو العالم المشترك ؛ فالآخرون يلتقون بالآنية فى غمرة إنشغالهم فى العالم الذى تهتم به الآنية نفس

الإهتمام كما أن الآخرين .. موجودون هناك فى اهتمامات الآنية منذ البداية ويظهرون في عالم الاهتمام من خلال العمل المشترك مما يذكرنا بالنموذج الماركسى فى تحديده للسمات الإجتماعية للفرد والجماعة .

يقول بهذا الصدد :

« وإذا ما أصبح الآخرون موضوعاً للبحث ، فنحن نلتقى بهم أثناء ما يقومون به من عمل Arbeit أى من خلال وجودهم المشترك – فى – العالم » [٥٨] .

ويعنى ذلك أننا نلتقى بالآخرين فى حضورهم الجسدى ، وليس وجودهم هو وجود الذات بالمعنى الفلسفى ؛ إذ أننا نلتقى بهم أثناء العمل فى الحقل ، وفى الشارع، وفى الطريق إلى العمل أو أثناء التجوال بلا هدف سواءً كنا نشعر بالإهتمام أم لا نشعر به [٥٩] .

ويؤكد ذلك على السمة البراجماتية لعلاقاتنا المباشرة بالعالم والآخرين ، وهايدجر فى هذا الصدد يتفق مع منهجه الفينومينولوجى الذى يبدأ بوصف الواقع المعيش .

هذا ، ولا يمنع إنخراط الآنية فى عالمها المشترك من شعورها بالإغتراب [٦٠] ، فتتحول إلى صورة « الأنا – الناس » التى تصف الآنية الواقعية فى تقهقرها وحياتها المتوسطة، فنحن نشعر بالإغتراب عندما نغترب عن الآخرين ، ونحولهم إلى مجرد موضوعات ، ويعبر ذلك عن حالة من حالات السقوط عند هايدجر أو عن إحدى صور الوجود الزائف [٦١] .

ثانياً : ظاهرة الوجود الزائف : die Uneigentlichkeit

أورد هايدجر فى « الوجود والزمان » فكرة جديدة حول علاقة الفرد فى حياته اليومية « بالناس » ، فيقول :

« إن الذات المعبرة عن الوجود اليومى المتعين هى ذات – الناس They-Self التى تختلف عن الذات الحقيقية التى أمسكت بزمامها بطريقتها الخاصة . وعندما يصبح الوجودالمتعين ذاتاً مرتبطة « بالناس » ، يتبدد فى الآخرين ، ولابد له من العثور على ذاته أولا ، ويتضمن ذلك تداخلاً حتمياً بين الفرد والآخرين ، وهى علاقة تحرم الفرد من ذاته الحقيقية ، وتجعله خاضعاً تماماً لسيطرة الآخرين ، ومع ذلك فهو يعمل بطريقة تنطوى على مفارقة على ضمان سيطرة قوة « الناس » غير الشخصية » .

يتضح لنا من النص السابق المعيار الذى نميز به بين الوجود الحقيقى والوجود

الزائف (٦٢) فى حالة الوجود - مع - الآخرين ؛ فالوجود الحقيقى - مع - الآخر هو ذلك اللون من العلاقة بالآخر الذى يعمل على تأكيد الوجود البشرى بكل ما فى هذه الكلمة من معنى ؛ أما الوجود الزائف - مع - الآخر فهو يطمس الجوانب الشخصية الحقيقية ، ويفرض على الناس التجانس بحيث يختفى أى نوع من الإمتياز بينهم ، ومالا يستطيع هذا النوع من الوجود تحمله هو الإختلاف أو أى شئ يبعد عن المعيار المقبول.

ولاشك أن قدراً كبيراً مما يسمى بالروح الجماعية على مستوى العلاقات اليومية بين الأشخاص يرجع إلى النوع الزائف ، إنه ما يسمى « بالجمهور أو القطيع أو الناس» أو هو الضغط فى سبيل التجانس ، ولا سبيل إلى بناء جماعة حقيقية إلا بكسر طوق هذا الوجود الزائف مع الآخرين (٦٣) .

ونلاحظ فى هذا الصدد تشابهاً بين « ظاهرة الوجود الزائف » عند هايدجر «وفكرة الإنسان الأخير » عند نيتشه ، وهو الإنسان الذى فقد كل مثالية ، وكل قدرة على التغلب على ذاته ، إنه رجل العدمية السلبية الذى خمدت فيه القوةالخلاقة فى الطبيعة الإنسانية . وتقف « الروح الحرة » عند نيتشه على طرفى نقيض من هذا «الإنسان الأخير» ، وتعد نموذجاً تقريبياً للإنسان الأعلى Übermensch، وهى تزدرى أن تهب ذاتها لعبادة القطيع كما يفعل الآخرون ، وتعزف عن قطيع الكثرة والأعداد الوفيرة (٦٤) .

وإذا كانت الآنية المنخرطة فى عالم الآخرين تحيا وجوداً زائفاً،فإنه لا يعنى وجوداً غير حقيقى من الناحية الفينومينولوجية،بل يعبر عن الطبيعة الجوهرية للآنية الواقعية، علماً بأن الفهم الذاتى اليومى للآنية يعبر عن الوجود الزائف بحيث تعرف الآنية ذاتها من خلال الأشياء،وأن فهم الذات يتحدد عن طريق الوجود الحقيقى والزائف للآنية(٦٥) .

وإذا كانت الآنية « وجوداً - فى » ، أى أن من صفاتها الجوهرية أنها « محاطة » أو فى حالة تعين مع الغير ، فإنها تفترض بالطبع الغير الذى تساكنه وتوجد معه ، وهذا الغير يستولى على وجود الذات بما يفرضه عليها من أحوال وأوضاع حتى لينتهى الأمر إلى أن تذوب الذات فى الغير أو فى الناس (٦٦) ؛ فلا تفكر الذات إلا كما يفكر الناس ، ولا تفعل إلا فى إطار الوجود - مع - الناس ؛ ففى « الوجود اليومى - مع » تتحول

الآنية من الإمكانية المعبرة أقصى تعبير عن ذاتها لتدركها من خلال « الوجود – مع – الآخرين »[٦٧] .

(أ) ظاهرة التباعد فى الوجود الزائف : Abständigkeit - distantiality

يقول هايدجر :

« إن الإنشغال بالمسافة بين الآنية والآخرين يعوق الوجود المشترك على الرغم من أن ذلك يكون خافيا »[٦٨] .

ويعنى ذلك أن الآنية فى عالمها اليومى تقيس ذاتها بذات الآخرين بما أنجزوه وما أخفقوه فى إنجازه فى العالم ، أى أنها تفهم ذاتها فى إختلافها عن الآخرين عن طريق المسافة التى تفصل بين إمكانياتها الخاصة عن إمكانياتهم ؛ وعلى ذلك فالوجود – مع – الآخرين يتسم بسمة التباعد ، أى أن الآنية تقف على بعد من الآخرين ، وهذا البعد يعبر عن نفسه بطرق مختلفة ، وكل أنواع الفوارق الإجتماعية تقوم على طريقة فهم الآنية لوجودها الخاص من خلال المسافة التى تبعدها عن الآخرين ، وذلك بالمعنى الوجودى ومؤداه : *« أن الآنية فى معظم الأحيان تفهم وجودها عن طريق البعد عن الآخرين ، وليس عن طريق الإمكانيات الأصيلة الكامنة فى تفرد ذاتها المتناهية »* .

كما يعنى« التباعد فى الوجود المشترك » خضوع الآنية وإذعانها للآخرين الذين إنتزعوا منها وجودها الخاص – فى – العالم ، وهو المعنى الأنطولوجى للتباعد[٦٩] ، ويعبر عن أسلوب الحياة اليومية فى الإهتمام ، كما يكشف عن هم الآنية لوجود المسافة ولا يهم مدى إدراكها لذلك .

والأمر الهام هو أن «الناس » الذين تنتمى إليهم الآنية يؤلفون الذات التى تحقق فى حضروها المستمر كل إهتمام يومى ، فالناس فى كل مكان وراء قرارات الآنية جميعاً ، وهو قادرون على سلب الآنية من مسئوليتها الخاصة[٧٠] ، ويصبح كل واحد مثل الآخر تماماً ، وتسيطر « ذات الناس اليومية » سيطرة كامة ليحيا الوجود – مع – الآخرين على أساس ماتراه هذه الذات .

يتضح لنا مما سبق أن « ظاهرة التباعد » هى أحد أساليب وجود الآنية فى عالمها اليومى[٧١] ، وفيها تصبح الآنية – تحت سيطرة رأى الناس – فى العالم ، فهى ليست هذا أو ذاك ، بل هى واحد محايد أو المجهول ، ومعنى ذلك أن من يوجد فى هذه الحياة

اليومية هو « كل الناس ولا أحد » فلم تعد الآنية تملك ذاتها بسبب ديكتاتورية الناس التى لا ترجع لواحد بعينه (٧٢) .

ويترتب على ذلك أن « الناس أو الجمهور » يحددون الشكل المباشر للآنية فى عالمها اليومى حيث تكون أولا وقبل أى شئ ما يكونه الناس ؛ إذ أن طابع الوجود اليومى هو «الإرتكان إلى الغير». وهذا الإرتكان يظهر فى الإلتزامات المشتركة للحياة اليومية ، ويمتد ليشمل الأفكار ، وتصبح بذلك آنية الحياة اليومية كائناً محايداً لا شخصياً يعمل دوماً على إلغاء المسئولية الخاصة لحساب مسئولية مشتركة ليست مسئولية أحد بالذات ، « فكل واحد هو الآخر ولا أحد هو ذاته » (٧٣) ، وتصير الآنية أقل قدره على تأكيد مالها من إمكانيات خاصة ، وتكبت رغبتها فى الفهم والوجود الحقيقى (٧٤) .

لاحظ هايدجر أن هناك أشكالا إجتماعية تاريخية عديدة جسدت لنا ديكتاتورية «الناس » ، ومن الخطأ أن نفهم الفكرة الأنطولوجية المعبرة عن « ذات الناس » ، على أنها تنطبق فقط على المجتمع الحديث فى بعض أشكاله السياسية والإجتماعية . ويعنى ذلك أن صورة « الأنا – الناس » تتحقق الآنية بفضل وجودها الخاص ، وليس بسبب هذا الشكل أو ذاك للمجتمع ؛ فنحن لا نحتاج إلى أى قوة ظالمة لتأسيس قوة « الناس» لأن الإتجاه إلى التوسط وتسوية جميع الإختلافات إتجاه موجود بالفعل – هناك فى الوجود اليومى – فى – العالم (٧٥) .

(ب) ظاهرة التوسط فى الوجود الزائف : Durchschnittlichkeit-averageness

ذهب هايدجر إلى أن «التوسط» سمة وجودية للآنية فى عالمها اليومى ، وأنه يقوم على وجود الآخر ، ويعمل علي تسوية جميع الاختلافات ، (٧٦) ، (٧٧) ولاشك أن هناك أصداءً من نيتشه فى وصف هايدجر لما يسميه « الناس » ويعنى بهم الناس بصفة عامة وبلا تحديد ، وهم القوة الغفل التى لا سمة لها والتى تسيطر علينا جميعاً ، وتستبعد الإختيار ، وتهبط بكل شئ إلى مستوى الوسطية ، وتحدد معايير الذوق والأخلاق (٧٨) ؛ أما عن نيتشه فقد كان حريصاً كل الحرص على مهاجمة « التوسط » إذ يقول : *« إقض على الأشكال المتوسطة ، وقلل من تأثيرها تلك هى الوسائل الأساسية للحفاظ على المسافات ؛ فالمتوسطون يهلكون عندما تتزايد العناصر وتتوتر المتضادات وتظهر الشروط الأولية للعظمة الإنسانية »* (٧٩) .

يمكننا بذلك أن نتبين ملامح إنسان هذا العصر الذى يعيش فى حالة جماعية زائفة ؛ إنه موجود عينى معياره التوسط ، ويمثل صورة طبق الأصل من كائن بلا إسم يطلق عليه « الناس » (٨٠) ، ويعنى ذلك أن الوجود المشترك يذيب الآنية إذابه كاملة فى كيفية وجود الآخرين إلى أن يفقد الآخرون أنفسهم ما يميزهم من سمات ؛ فيمارس الناس نوعاً من التسوية أو توحيد المستوى أو البقاء فى المستوى المتوسط ، وهذا مانطلق عليه إسم « الحياة العامة المفتوحة » (٨١) die Offentlichkeit-Publicness ، وبذلك يفرض الناس على الآنية « عبادة التوسط » ، فيظهر فى كل الأحيان معيار عام يطبق على كل الأحوال الممكنة ، وهو معيار متوسط ينبغى إحترامه تحت تأثير وسائل للقهر والإلزام متغيرة ، ولا يمكن ردها (٨٢) .

وفى الحياة المتوسطة نزوع أساسى للآنية أسماه هايدجر « تسوية كل ممكنات الوجود » ، وفى هذه الحالة يسيطر « الناس » على كل طريقة ممكنة لتفسير العالم والآنية ، ويكونون دائماً على صواب ، لأنهم لا يشعرون بالإختلاف فى مستوى الأصالة ، ولا يصلون قط إلى قلب الأشياء ، وعندئذ لا تعثر الآنية على ذاتها ، وتحيا وجوداً زائفاً . وفى هذا النوع من الوجود لاتكون الآنية عدماً خالصاً وإنما موجود واقعى ens realissimum إذا فهمنا كلمة الواقع الفعلى Realität على أنها نوع الوجود الخاص بالآنية(٨٣) . لقد بدأت الأنطولوجيا التقليدية فهمها للوجود إنطلاقاً من هذا « التوسط » ، وأخذت تعزو إلى ماهية الإنسان السمة الأنطولوجية للجوهر فى حين أن « الذات الحقيقية » عند هايدجر وجود منفتح بلا وسطية (٨٤) .

(جـ) ظاهرة « الناس – لاأحد » : das Man, The They

تعبر ظاهرة « الناس – لا أحد » عن أحدى صور الوجود الزائف ، وفيها يصبح « كل واحد هو الآخر ، وما من أحد هو نفسه » (٨٥)، فالناس ليسوا فى حاجة إلى التعريف؛ إذ ينوب عنهم أى أحد، ولا يهم من يكون وفى أى زمان ، هذا الواحد الذى هو لاأحد وكل الآحاد يمثل نوع وجود الحياة اليومية المتوسطة للآنية (٨٦) ، ويصبح هذا الوجود منذ الميلاد وحتى الممات ملكاً للآخرين ،ولكل واحد ولا أحد (٨٧). ويعنى ذلك أن « الناس » الذين يقدمون الإجابة على السؤال « من ؟ » الخاص بالآنية اليومية هم « لا أحد » الذى إستسلمت له الآنية فى وجودها المشترك .

والأمر الهام هنا أن « الناس » الذين يتحدث عنهم هايدجر ليسوا « ذاتاً عامة » تتجمع فيها كثرة من الذوات ، وليسوا « جنساً » تتدرج تحته الآنية المفردة .

إن ظاهرة الناس عند هايدجر ظاهرة أصلية وتركيب وجودى يعبر عن البنية الإيجابية للآنية (٨٨) ، وليست صفة أو نطيقية للآنية تتحقق فى ضوء بعض الشروط الإيجابية . ويمكننا - بناءً على ماسبق - أن نميز « الذات اليومية للآنية » التى هى ذات الناس عن « الذات الحقيقية » das eigentliche Selbst ، وفى الذات اليومية تتبدد الآنية فى الناس ، وتنخرط فى عالمها المشترك : عالم كل الآحاد ولا أحد ، فلا تعثر على ذاتها ، ويصبح وجودها الخاص أبعد الأشياء عنها ، ولا تصل إلى عالمها الخاص إلا عن طريق هذا العالم المشترك الذى يسيطر على كل تفسير للعالم والآنية دون أن يلمس لباب الأشياء (٨٩) .

ولايعبر « الوجود الزائف » للآنية عن بنية وجودية أدنى ، « فالناس » تركيب وجودى إيجابى للآنية يمثل ذات الآنية اليومية تمييزاً لها عن الذات الحقيقية التى تمتلك وجودها (٩٠) . ويترتب على ذلك أن صفة « الواحد يشبه الكثير » تصبح معبرة عن صفة وجودية أصيلة لتركيب الآنية وأن الوجود الحقيقى للآنية لا ينفصل كل الإنفصال عن هذه الصفة بمعنى أن ظاهرة « الناس - لا أحد » عند هايدجر تعبر عن وجه آخر للآنية تتحول فيه من المعنى الشائع لها إلى معنى فلسفى عميق(٩١) ، وفيه نهجر وجودنا الماهوى إلى وجود « الناس » (٩٢) ، فتحيا الآنية وجوداً زائفاً وسط الإمكانيات العشوائية فى عالم الناس .

وجدير بالذكر أن « الأنا - الناس » Man - Selbst كائن حقيقى غارق فى الوجود المشترك مع إحتفاظ الأنا بواقعها التام الذى يفتقر لعنصر الشخصية فى «الناس» : فالآنية موجودة ، ولكنها لم تعد ذاتها ، وإنما الآخر على صورة « الناس » وتستمد تصورها لوجودها ووجود العالم من « الناس » حيث يتحول الكل إلى « أشياء » ؛ فيفهم الناس أنفسهم على غرار الموجودات الحاضرة وحسب ؛ أى أنهم يحددون أنفسهم تحديداً مقولياً « تصورياً » لا وجودياً على نحو مافعلت الأنطولوجيا الكلاسكية التى إعتبرت الإنسان موجوداً حاضراً بين الموجودات ، ولم تقترب من وجوده « المهموم بإشكال الوجود » ، وبذلك تتداعى معرفتنا بالآخر إلى معرفة بذات مجهولة لا إسم لها، أو بآخرين ليسوا سوى موجودات حاضرة (٩٣) (٩٤)

ذهب هايدجر إلى أن مفهوم « الناس » هو المفهوم الذى توجد الآنية اليومية من أجله ، وهو مفهوم يوضح سياق الدلالة أو المعنى ، ويكشف عالم الآنية بذلك عن الموجودات التى نلتقى بها فى الكل الوظيفى الذى يألفه الناس فى نطاق الحياة المتوسطة للآخرين ؛ فالآنية هى « الناس » غالباً ، وتبقى فى معظم الأحوال كذلك (٩٥) .

يتضح لنا مما سبق أن الصورة السابقة التى وضعها هايدجر للآنية فى عالمها اليومى المشترك ما هى إلا إجابة على السؤال « من تكون الآنية اليومية ؟ » وفى هذه الإجابة تبين لنا أن « كل واحد » الذى يجيب على السؤال هو « لا أحد » وليس اللا أحد الذى قام هايدجر بتحليله فينومينولوچيا مرادفا للا شىء ، وإنما هو « ظاهرة » يتعذر إنكارها ، وهى تخص الآنية بوصفها وجوداً مشتركاً – فى – العالم . وكلما كان هذا « اللا أحد » أكثر عمومية ، قل إدراكنا له وتضاءل نصيبه فى تكوين «من» الآنية فى كل لحظة من لحظات عالمها اليومى ، ويجب أن ندرك هذا اللا أحد بالطريقة التى ندرك بها واقعية الذات فى الآنية ،كما أن بنية الآنية الواقعية تبين أن الوجود الحقيقى لها والوجود الزائف ليسا إلا أسلوبين ممكنين لوجود الآنية ، ويمكن للآنية أن توجد بحيث تنخرط بأكملها فى اللا أحد (٩٦) .

كما يتضح لنا أن مفهوم «الناس» عند هايدجر لا يشير إلى شخص بعينه،وإنما هو بمثابة الصورة المتطرفة للوجود المشترك،كما نفتقد فيها الذات الحقيقية وإن لم نفقدها تماماً ، وهى صورة تعبر عن الآنية فى حالة وجودها الزائف ، فالإنقياد للناس لا يدفع بالآنية نحو وجود خارج ذاتها ؛ وإنما نحو نوع من الوجود الزائف لا تكون فيه ذاتها .

ظاهرة « الناس – لا أحد » – إذن – ماهى إلا أسلوب لوجود الآنية فى الغالب ، وهو أسلوب لا يمكن تجاوزه أو تخطيه ، ولا يعنى ذلك أنه دائم أو ضرورى لوجود الآنية ، فبوسع الآنية أن توجد أيضاً وجوداً حقيقياً .

أراد هايدجر من خلال وصفه لظاهرة الوجود الزائف أن يقدم وصفاً فينومينولوجياً للآنية فى « حياتها اليومية المتوسطة » (٩٧) ، ولم يهتم بدلاله المصطلح الأخلاقية والإجتماعية بقدر ما اهتم بالتمييز بين « وجود الآنية – مع – الآخر » وإختلافه عن « وجود الأشياء والأدوات » (٩٨). وكان يهدف أولاً وقبل كل شئ إلى وصف الذات الحقيقية والزائفة للآخرين وصفاً أولياً فينومينولوجياً بعيداً عن أى تقويم أخلاقى ،

والهدف النهائي لذلك هو إرساء أساس فينومينولوجى للكشف عن «معنى الوجود»، وهو غاية هايدجر الكبرى ،وعلى الرغم من ذلك فالتشابه قائم بين ما أورده هايدجر من وصف لهذه الظاهرة وبين التقويمات الأخلاقية وهو الأمر الذى لم ينجح قط فى تجنبه.

(د) ظاهرة اللغو : das Gerede - idle Talk

إذا كان وجود الآنية فى أساسه وجوداً بالإشتراك ، فإن هذا الوجود يتضح جزئياً فى أسلوب الوجود الزائف للآنية أو أسلوب وجود الناس ، ويمثل هذا الأسلوب تمثيلا دقيقاً « ظواهر اللغو ، والفضول ، والإلتباس ، ثم السقوط »(٩٩) وفقاً لما يراه هايدجر .

أما عن الظاهرة الأولى وهى « ظاهرة اللغو » فلن نفهم المقصود بها إلا بإدراك معنى الكلام عند هايدجر ، يقول : *« غالباً ما يعبر عن الكلام بواسطة الإخبار أو الإبلاغ Ausgesprochenheit أى اللغة ، فاللغة أسلوب تفصح من خلاله الأشياء عن نفسها ، وفيها تكمن طريقة تفسير فهم الآنية »*(١٠٠) .

ويعنى هذا أن التعبير قد يتخذ صورة « اللغة » ، وهذه تنشأ بدورها عن قابلية الوجود للتعبير عنه بالكلام ، وهو مايمكن أن نعرفه بأنه الأداة التى تنظم بها الموضوعات ونربط بينها فى العالم بأن نخلع عليها معنى ، وفى الوقت نفسه ننظم بها تفسير آنيتنا الخاصة ونوضحها .

واللغة هى التعبير الخارجى عن القدرة على التعبير بالكلام ، تلك القدرة التى تركب العالم بتكوينه من « أعضاء » ذات دلالة ، وبما للآنية من صفة الوجود المشترك. فالآنية حوار بالضرورة ، لأن وجودها نفسه ديالكتيكى يتعلق باستمرار بالآخرين الذين يؤلفون فى مجموعهم عالم الآنية(١٠١) .

وما يهمنا فى هذا الصدد أن الكلام عنصر أساسى (١٠٢) يدخل فى تركيب وجود الآنية ، وأنه يقوم على إنفتاح الآنية على نفسها وعلى العالم جميعاً ، فكل توضيح يقوم على أساس الكلام ، كما أن دلالة الفهم والكلية تظهر فى صورة الكلمة على العكس مما نتصوره من أن الكلمات توضح ثم تزود بمعان مصطنعة ، وهنا تتضح دلالة « الإبلاغ » أو « الأخبار » الذى تتحقق فيه المشاركة الوجدانية والفهم بين آنية وأخرى. فالآنية تحيا دائماً فى حالة تأثر وجدانى مشترك وفهم مشترك ؛ لأنها بإستمرار فى حالة «إخبار» يعبر عن وجودها المشترك ، ولهذا يكون الكلام أوضح ما يكون عندما تتوافر المشاركة فى الفهم والوجدان .

وعلى ذلك فإن التعبير أو النطق الذى يتم بالكلام لا يعنى أننا نبرز ما فى الباطن فى صورة منطوقة ؛ لأن الآنية موجودة دائماً بالخارج ، وليس كلامها سوى إفصاح عن تجاربها فيه ، ويعنى ذلك « الكلام هو الإفصاح المنظم الدال على الفهم الوجدانى للوجود – فى – العالم »(١٠٣) يشير إلى فهم العالم المنفتح ، وإلى فهم الآنية لوجودها المشترك – مع – الآخر، كما يشير إلى الوجود–فى المعبر عن وجود الآنية(١٠٤).

وجدير بالذكر أن التفسير يجد تعبيره Aussage الأول فى الحركات التى نحقق بها ما أفصحنا عنه من أدوات نستخدمها ، ولا تكون هذه الحركات كلمات أو أفكاراً بالضرورة ؛ وإنما هى مواقف معبرة ، وفى هذه الحالة تشير الألفاظ إشارة دالة مباشرة ترجع إلى النظام العملى(١٠٥) .

أراد هايدجر البحث فى السمة الوجودية ، والتركيب الوجودى للكلام المفصح عنه، وأوضح أن الكلام الذى يفصح عن ذاته هو « الإبلاغ » (١٠٦) الذى يتجه وجوده إلى مشاركة المستمع فى الوجود المنفتح من خلال موضوع الكلام(١٠٧)؛ فاللغة أساساً تقوم بدور الوسيط بين المستمع وموضوع الكلام(١٠٨) . وعندما نتحدث بلغة ما ، فهناك درجة متوسطة من الوضوح تمكن من الفهم حتى إذا لم يعرف المستمع مثل هذا النوع من الوجود الخاص بموضوع الكلام ، وإذا لم يتوفر لديه فهم أساسى له .

ولكن ما هى السمة الوجودية للكلام فى الوجود اليومى (١٠٩) المتوسط للآنية ؟

وللإجابة عن هذا السؤال نحاول أن نحدد أهم ملامح الكلام أو ظاهرة اللغو فى الوجود اليومى المتوسط للآنية فيما يلى :

(١) اللغو تفسير للموجودات على نحو تقريبى :

ذهب هايدجر إلى أننا فى حالة التوسط يتوفر لدينا فهم عام لما يقال (١١٠) ، فالموجود فى الحياة اليومية المتوسطة للآنية لا يفسر إلا على نحو تقريبى ؛ لأنه ينحصر فى الكلام ، ويصبح الوجود المشترك لغواً مشتركاً ، كما تصبح السمة الأساسية للوجود – هناك عندما ينسى أولويته الأنطولوجية سمة خاصة « بالناس » ، فتتحدث الآنية كما يتحدثون لا للتفهم ، وإنما من أجل المحاكاة فى الفعل ، وهى تفهم الأشياء ليس وفقاً لتركيبها الداخلى الصميم ، وإنما بالطريقة التى يفهم بها « الناس » بما فيها من غموض والتباس (١١١) .

ويعنى ذلك أن اللغو يجعل ما هو خاص عاماً ، ويقرب وهم الفهم بدون أن يكون الإدراك حقيقياً[١١٢]، كما يعنى أن «الناس» هم قبل أى شئ « الناس يقولون » Man Sagt ، والوجود اليومى هو أولاً وأخيراً الوجود المقول . وعندما يفقد الكلام علاقته الأولية بالوجود ونحو الموجود أى بموضوع الكلام ، أو لا يحقق هذه العلاقة أبداً ، فإنه لا يحقق الإتصال إلا عن طريق اللغو[١١٣] .

يفسر لنا ذلك ما يحدث للكلام حيث يسيطر رأى « الناس » فيطغى على الوجود الحقيقى ، وحين يسيطر الزيف ، فيعبر الفهم عن نفسه باللغو الذى يهدف إلى تقبل ما نستمع إليه بدون إقناع المستمع بموضوع الكلام ؛ فهو يجعل الآنية تنزلق إلى دوامة ترغمها على إنكار ذاتها وذات الآخر ، وينتشر على العالم والآخر والآنية ضوءاً شاحباً للوهم ، لأنه يساعد على نشر التفسير المتوسط للآنية ، ويمهد لفهم كل شئ بدون تعمق .

ولقد أشار هايدجر إلى أن هذه الطريقة اليومية فى تفسير الموجودات هى إحدى الطرق التى لا تستطيع الآنية التخلص منها ، فكل منا يستمد فهمه الأول للأشياء من التفسير المتوسط للوجود والموجودات[١١٤].

(٢) اللغو إنغلاق لباب المعرفة الحقيقية والتساؤل الحقيقى (الثرثرة) :

«اللغـــو» عنـــد هايدجر أسلوب تخفى به الآنية مهارتها الأصلية فى إستخدام اللغة[١١٥]. وهو أسلوب يفترض حالة أدنى للكلام تتخذ صورة الثرثرة . وإذا كان اللغو تكراراً للكلام Nachreden ، فإن ما يقال ينتشر فى دوائر واسعة ليتحكم ويسود ، وتسير الأمور فى النهاية وفقاً لما يلغو به الناس[١١٦] .

وإذا كان الفهم المتوسط عاجزاً عن التمييز بين الكلام الحقيقى وغيره ، فذلك لأنه لا يبغى هذا لتمييز ولا يحتاجه ؛ لأنه يفهم كل شئ ! فاللغو هو القدرة على فهم كل شئ بدون تكيف تمهيدى مع هذا الشئ وبذلك يعمل الكلام اليومى على تدمير الرغبة أولا ثم القدرة على الفهم الصحيح[١١٧] .

يقول هايدجر :

« اللغو فى وسع كل إمرئ ، أنه لا يخلص فقط الآنية من مهمة الفهم الأصيل ، وإنما يؤدى إلى نوع لامكترث من الفهم لا يخفى عنه شئ ، وفيه تفقد الآنية كل إتصال حقيقى بالموجود »[١١٨] .

(٣) اللغو لا يقتصر على الكلام الشفهى وإنما يشتمل على الكتابات «التافهة»:

أوضح هايدجر أن « اللغو » لا يقتصر على الكلام الشفهى ، وإنما يشتمل على ما يكتب فى صورة مقالات تافهة das Geschreibe - Scribbiling ، وفى هذه الحالة لا تعتمد الثرثرة على القيل والقال Hörensagen - Hearsay ، وإنما تقوم على القراءة السطحية ، ولن يتمكن الفهم المتوسط بذلك من التمييز بين الكلام الحقيقى والزائف(١١٩) .

اللغو- إذن - يشمل مانكتبه ونقرأه ، وسبل الإتصال المختلفة فى الوجود اليومى فضلاً عن الكلام ، وفيه تفقد اللغة المنطوقة ، وكل ما يكتب وينقل فى الحياة اليومية إشارته الأولى إلى الوجود ، وتصبح قادرة على إنتزاع الوجود اليومى من أصوله(١٢٠) .

(٤) اللغو إخفاء وحجب « غياب الأساس » : Bodenlosigkeit

« اللغو » عند هايدجر أسلوب لوجود الآنية الفاهمة على أن يكون هذا الفهم بلا أساس من الناحية الوجودية(١٢١) ، فهو وسيلة لإنتزاع الآنية من فهمها الأساسى لوجودها وقربها من الأشياء .

ولا يعد غياب الأساس عقبة فى سبيل إنتشار اللغو بين الناس ؛ بل يساعد على هذا الانتشار ، ويعمل على فهم كل شيء بدون التكيف التمهيدى مع هذا الشيء فيؤدى إلى الشعور بالوحشة Unheimlichkeit ، وتفقد اللغة اليومية فى إستعمالها الجارى صلتها بالموضوعات التى تشير إليها بطريقة ظاهرة لتنشر الوهم والوحشة ، وتسقط فى غياب الأساس(١٢٢) .

ومن ناحية أخرى يصبح اللغو إخفاءً وحجباً عندما يتحرك « الوجود - مع - اليومى » فى حدود واسعة يصطنعها الحديث المشترك وتكرار ما يقال ، فيفقد الكلام سمة الإنفتاح الأصيل للموجودات ، وتثبط عزيمة أى بحث جديد وأى مناقشة(١٢٣) ، ويعنى ذلك أن اللغو يلغى إكتشاف الأشياء فى ذاتها ، فهو تزييف للكلام بالمعنى الأصيل للكلمة ، ويضفى الغموض على البحث النقدى أو يمنعه(١٢٤) ، واللغو بذلك ضرب من الحديث لا يكشف عن الموجودات بما هى عليه ، ولا يحقق أبداً الكلام الحقيقى ، ويحول دون مواجهة أصيلة أو خلاقة مع الأشياء ذاتها ، وكأنه يقوم على إحصاء عدد غفير من الوقائع بدلاً من بحثها عقلياً كما لو كان الإحصاء يولد فهماً

للمشكلة أو يقدم الحل إليها ، علماً بأن الآنية لا تشعر أقل شعور بظاهرة اللغو ، لأن الواقع اليومي العنيد للغو يخفي عنها العدم الذي تسبح فيه(١٢٥) .

(٥) إنقطاع صلة الآنية الأنطولوجية بالعالم والاخرين في ظاهرة اللغو :

يؤدي « عدم العودة إلى الأشياء ذاتها » إلى خطر مستمر يهدد اللغة بإستئصال جذورها ، ففي الوجود اليومي المشترك الذي يقوم أساساً على اللغو ينتزع الوجود الماهوي من علاقته الأساسية بذاته ، وبالآخرين ، وبالعالم(١٢٦) .

ويعني ذلك أنطولوجياً أن الآنية عندما تشير إلى ذاتها في اللغو ، فإنها تنتزع من علاقتها الأصيلة والأصلية بالوجود – في – العالم ، والوجود المشترك ، ووجودها – في(١٢٧) ، ولا يؤدي هذا الإنتزاع إلى إنعدام الآنية ، ذلك أن الآنية حضور في العالم ، ولا يمكن إنتزاعها منه إلا لأنها تضع جذورها دائماً فيه .

ويتضح لنا من ذلك أن اللغو حين ينحصر في سلبية « الناس » فإنه يصبح من الناحية الأنطولوجية تفسيراً لوجود أنتزعت أصوله وعلاقاته الحقيقية بالعالم والآخرين والذات(١٢٨) .

(٦) اللغو واقع يشمل وجود الآنية في تجلياته الكلية :

وعلى الرغم مما سبق ، فهو يعتبر ظاهرة حقيقية للغاية ، وواقعاً عنيداً يشمل كل الإهتمامات المباشرة والممكنة ، أي يشمل وجود الآنية في تجلياته الكلية ؛ فاللغو يصف حالة التأثر الوجداني ، ويحدد ما يراه الإنسان وكيف يراه ، ويقرر مقدماً تأثير العالم على الآنية وإهتمامها به ، فيصف « الناس » من خلال اللغو ما يرونه ، وكيف يشعرون بالعالم وبالآخرين (١٢٩) .

(٧) اللغو ديالكتيك يحرك الآنية نحو الوجود الحقيقي :

والأمر الهام عند هايدجر هو أن اللغو يثير بداخلنا شوقاً إلى الوصول إلى الكلام الحقيقي ، فإدراك زيف الكلام اليومي يدلنا على وجود نوع آخر يتحول فيه الكلام إلى « حوار » وإذا كنا قد بدأنا بوصف ظاهرة الوجود الزائف ، فذلك لأنه متاح لنا بصورة مباشرة تمهد الكشف عن بنية الوجود الحقيقي(١٣٠) ، وبذلك يصبح « اللغو » عند هايدجر أسلوباً إيجابياً في تكوين الآنية يمكنها من فهم عالمها اليومي ، وتفسير الموجودات والعالم والآنية ذاتها(١٣١) .

ويقتضى حديثنا عن « اللغو » عند هايدجر الإشارة إلى مفهومه عن أساس« اللغة» فهو يرى أن أساس اللغة الإنسانية ليس النحو أو المنطق ، وإنما « الكلام » أو المعنى » من ناحية وجودية ؛ فالكلام ميزة أساسية للموجودات الإنسانية ، ويعنى ذلك قصور أى تحليل صورى للغة ، فالحقيقة لا تمثلها القضايا ، وإنما الأساس الوجودى لهذه القضايا ، كما يعنى ذلك ضرورة التركيز على الأساس الوجودى للغة أو « الحوار » للكشف عن السمات الصورية الخالصة للإتصال الإنسانى التى تأتى فى مرتبة تالية .

وهذا الحوار معناه أن اللغة « إبلاغ » يقوم به الموجود « هناك » ، ونستخدمها لتوضيح موضوع الكلام ، وأن ما أسمعه من الآخر هو « رسالة » لا مجرد كلمات ، وأن الكلام مشاركة نعبر عنها بالألفاظ والكلمات .

فالكلام أو الحديث هو الأساس الوجودى الأنطولوجى للغة ، كما أنه أساس المعقولية Die Verständlichkeit ، ويرتكز عليه كل من التفسير والقول ، فما يمكن توضيحه فى التفسير وبخاصة فى الكلام هو ما يسمى « بالمعنى » ، وما يتم توضيحه فى البيان الكلامى نسميه « بالمعنى الكلى » Bedeutungsganze الذى يتجزأ إلى عدة معان ، فاللغة « كل مكون من كلمات » Wortganzheit وفى هذا الكل يكون للكلام وجود عالمى خاص به كموجود داخل العالم ، وهذا الكل وجود – فى – متناول اليد ، واللغة يمكن أن تتجزأ إلى « أشياء – كلمات » التى هى وجود حاضر(١٣٢) .

ويرى هايدجر أن الإنصات Horchen والصمت Schweigen إمكانيتان للكلام اللفظى ، وفيهما تتضح وظيفة الكلام ، فأما عن « الإنصات » فهو يدخل فى تكوين الكلام ، ويعبر عن أسلوب الآنية الوجودى المنفتح بوصفه وجوداً مشتركاً ، فالآنية«تنصت » لأنها تفهم ، أو أن « الإنصات » من الناحية الفينومينولوجية أصل من الإستماع لأنه نوع من الإستماع الفاهم .

وعندما يكون الكلام والإستماع ممكنين وجودياً ، يصبح الإنصات ممكناً ، والفهم لا ينشأ من كثرة التخاطب ولا من الإستماع الجيد ، وإنما من يفهم وحده يمكنه أن ينصت .

أما عن « الصمت » فهو إمكانية أساسية أخرى للكلام ، وله نفس الأساس الوجودى فى حالة التخاطب ، ولا يعنى فقدان النطق ، لأن فاقد النطق لديه نزوع نحو

الكلام ، فهو يفتقر إلى إمكانية الصمت ، ومن يتحدث قليلا ليس قادراً بالمثل على الكلام ، أما من لا يقول شيئاً على الإطلاق ، فلا يمكن أن يكون صامتاً .

يقول هايدجر بهذا الصدد :

« فى الكلام الأصيل وحده يكون الصمت الحقيقى ممكناً (١٣٣) ذلك أن القدرة على إلتزام الصمت تعنى أن الآنية لديها ماتقوله ، أى لديها إنفتاح حقيقى نابع من ذاتها ، وبذلك يصبح « الكتمان » Verschwiegenheit وضوحاً يكشف عن الأشياء والموجودات ، كما يصبح الكتمان – بوصفه نوعاً من الكلام – توضيحاً لمعقولية الآنية التى يقوم على أساسها إمكانية الإستماع الأصيلة والوجود المشترك » (١٣٤) .

وإذا كان « اللغو » صورة زائفة – فى – العالم ، فإن « الكلام الشعرى » عند هايدجر هو الصورة المقابلة والممثلة للوجود الحقيقى ، وفيه يمكن الإتصال بالإمكانيات الوجودية المعبرة عن حالة التأثر الوجدانى ، ويصبح ذلك هدفاً فى حد ذاته يؤدى إلى الإنفتاح على الوجود (١٣٥) .

والشعر عند هايدجر هو جوهر الفنون ، لأن الشعر « لغة » واللغة هى أداه الإنسان لإظهار المحتجب أو هى تجلى الآنية فى العالم الخارجى أو هى مظهر لتفتح الوجود أو ظهور الحقيقة ، وهايدجر هنا يفهم « الشعر » بمعناه الواسع الذى يرجع إلى الأصل الإشتقاقى للكلمة اليونانية ، وهو « الإنشاء أو الإبداع أو الخلق » ؛ فهو حينما يقرر أن سائر الفنون ترتد إلى الشعر ، فإنما يعنى أن كل الفنون إنما تنطوى على « عملية إبداعية » يحاول فيها الفنان أن يجعل من « الظاهر » تعبيراً عن « الباطن » (١٣٦) .

(هـ) ظاهرة الفضول : die Neugier, Curiosity

أشار هايدجر إلى أهمية « الرؤية » فى المعرفة منذ نشأة الفلسفة ، فنظرية أرسطو فى الأنطولوجيا تبدأ بالعبارة التالية : *« الإهتمام بالرؤية أمر أساسى فى وجود الإنسان »* ، " Im Sein des Menschen liegt wesenhaft die Sorge d، Sehens" والهدف من ذلك هو إكتشاف مصدر الموجودات ووجودها بالرجوع إلى الوجود الإنسانى أو الآنية بمصطلح هايدجر ، ويوضح لك ماصاغه بارمنيدس حينما قال:

الوجود هو ما يتجلى فى الحدس الخالص والذى يرجع إلى المشاهدة و الرؤية ، وعن طريقها وحدها يكتشف الوجود . ومعنى ذلك أن الحقيقة الأصلية والأصيلة

تتمثل فى الرؤية الخالصة بمعنى الحدس الخالص reine Anschauung » .

ولاحظ هايدجر أن أهمية الرؤية قد ظهرت بصفة خاصة عند « أوغسطين » ، فالرؤية عنده تتصل بالعين ، وتستخدم الحواس الأخرى بغية المعرفة ، ويكون للعين فى ذلك كله مكان الصدارة (١٣٧) ، ويعنى ذلك أن الرغبة فى المعرفة التى يتحدث عنها أوغسطين – بعد أرسطو – قد أصبحت مجرد حرص على المظهر الذى تتخلص بواسطته من ذاتها ، وتحاول نسيانها فى الموضوعات اليومية (١٣٨) .

يتضح لنا مما سبق أن هايدجر قد إقتصر فى تفسيره لأوغسطين على الجانب الحسى من المعرفة ، وفاته أن النفس عند أوغسطين جوهر مفكر تام فى ذاته ، يدرك التغيرات الجسمية ؛ فالإدراك فعل النفس وحدها ، كما أن النفس قادرة على إدراك الروحيات إدراكها للماديات بإشراق من الله ؛ فالله هو المعلم الباطن « نظرية الإشراق عند أوغسطين » وبمقتضاها ترى النفس المعقولات فى ضوء لامادى ، فالله هو شمس النفس ويشرق عليها .

أما عن ظاهرة الفضول عند هايدجر فهى التى تمكننا من مواجهة العالم فى عملية الإدراك ، والهدف من هذه الظاهرة أنطولوجى لا يقتصر على التوجه المعرفى .

ويمكن أن نوجز أهم ملامح ظاهرة الفضول فيما يلى :

(١) الفضول حال للرؤية أو البصر : Sicht

ذهب هايدجر إلى أن الفضول حال للرؤية أو البصر يقوم على ميل الآنية إلى تكوين منظور خاص عن العالم يمكنها من رؤية الصورة التى تكون عليها الأشياء (١٣٩)، فالفضول أكثر من موقف معرفى ؛ إنه تركيب وجودى لا يرد ببساطة إلى مجرد التأثر الوجدانى ، وإنما يعبر عن طريقة أساسية فى إرتباط الآنية بالعالم ، ولا يمكن إنكار تأثيره الوجودى على الآنية (١٤٠) .

ومن ناحية أخرى ، أشار هايدجر إلى أن تحليل الفهم وإنفتاح « الوجود – هناك » يدل على « النور الفطرى Lumen naturale » الذى تتمتع به الآنية ، وأن إنفتاح الوجود – فى ليس سوى إنارة للآنية Lichtung d. Daseins تجعل البصر أو الرؤية ممكنة لأول مرة ، وتتجلى الحالة الأساسية للبصر فى إتجاه الوجود اليومى للآنية فى صورة الرؤية Sehen ، ويعبر عن ذلك مصطلح الفضول .

وعندما ينشغل الفضول بالرؤية ، فهو لا يهدف إلى فهم ما يرى ، وإنما مجرد الرؤية ؛ إنه يبحث عما هو جديد لكى يثب فوقه إلى جديد آخر ، ويعنى ذلك أن الفضول يهتم بالرؤية أو بصفة عامة بالإدراك الحسى للعالم المحيط ، وهو فى ذلك يفتقد الصلة الحقيقية بالوجود ، فتقنع الآنية بالرؤية ، وينمو بداخلها فضول سطحى يدفعها إلى البحث عن جديد كى تملأ الفراغ الذى تعانى منه(١٤١) .

ويعنى ذلك أن الفضول لا يهتم بفهم ما يراه ، أى النفاذ إلى حقيقة الوجود ، فكل ما يهمه هو أن يرى فحسب ، وهو يبحث عن الجديد لذاته لا لما يدل عليه ، ولهذا فهو لا يتوقف قط ولا يركز أبداً على موضوع حاضر ، وإنما يبحث دائماً عما هو أبعد ، وتسيطر عليه حاجة مندفعة إلى التشتت تضفى على الوجود اليومى صورة متقطعة تدل على خوائها ، فالفضول ليس مطلباً للحقيقة بقدر ما هو إذعان بلا جذور من جانب الذات للعالم ، والآنية فى هذا الإذعان تتوهم أنها تحيا حياة حقة(١٤٢) .

(٢) الفضول يختلف عن الدهشة بمعناها الفلسفى : Staunen

ليس للفضول أدنى صلة بملاحظة الموجودات والإندهاش لشأنها إذا إعتبرنا أن الدهشة هى أصل إكتشاف الوجود(١٤٣) ، وأصل التفلسف كما ذهب اليونان ، وعلينا ألا نخلط بين الفضول عديم الجدوى ، ومتعة النظر « النظرية » التى تبقى على الأشياء بغية فهمها ، وهى الدهشة التى تتأمل الموجودات فى ماهيتها الخاصة(١٤٤) . وبذلك يصبح « الفضول » على طرفى نقيض مع معنى « التفكير » عند هايدجر ، وهو الذى تتعمق أصوله فى الكلمة والذى يتمثل مصدره الحقيقى فى الدهشة(١٤٥) .

(٣) الفضول إنشغال باللهو والتسرية عن الذات : Zerstreuung - distraction

والفضول فى ذلك كله ينشغل بإمكانية اللهو والتسرية عن الذات بالإمكانيات الجديدة ، ويؤدى ذلك إلى عدم إستقرار الذات فى العالم المحيط أو « فقدانها المستقر أو الملجأ » Aufenthaltslosigkeit.

ويؤدى ذلك إلى أن الآنية تمنح نفسها فرصاً جديدة للإنتشار والتسلية ، وتفقد بذلك سمتها الأساسية كوجود – فى(١٤٦) . فالفضول فى كل مكان وفى لامكان ، فتعجز الآنية عن الإنتباه إلى قيمة الوجود التى نراها نصب أعيننا فى العالم المحيط ، ويصبح حاضر الفضول خواءً يفر مما هو حاضر، وتصبح التأملات العميقة أمراً عسيراً ،

وينتهي الأمر إلى فقدان الذات[١٤٧] .

يتضح لنا مما سبق أن « الفضول » إنشغال باللهو والتسرية عن الذات ، والآنية في ذلك تفتقد السكن والمستقر مما يقف على طرفي نقيض مع معنى الآنية عند هايدجر بوصفها وجوداً – في – العالم بمعنى السكن – في – العالم والإلف به . ففي الفضول لم تعد تعرف الآنية أين تكون في العالم مع الآخرين ، وتصبح بلا مأوى أو مستقر .

(٤) الفضول تدهور للتدبر والتبصر Umsicht في عالم الإهتمام :

وكما أن الكلام الحقيقي يتدهور إلى اللغو ، فإن التدبر أو التبصر يتدهور إلى الفضول حيث يصبح التبصر حراً ، ولا يرتبط بعالم العمل[١٤٨] ، ويتحول مشروع الآنية من الإهتمام المستبصر إلى الإهتمام بإمكانيات رؤية العالم كما يبدو ، ويصبح الهم إهتماماً ، فتبحث الآنية عما هو بعيد لمجرد أن تقربه منها بحيث تراه ، وتحاول أن تتخلص من ذاتها كوجود – في العالم ، ويصير الإهتمام المستبصر مجرد إلتفات عابر إلى الأشياء[١٤٩] .

(و) ظاهرة الالتباس : Zweideutigkeit - Ambiguity

أشار هايدجر إلى ظاهرة أخرى تميز الحياة اليومية المتوسطة هي ظاهرة الالتباس ويمكن أن نوجز أهم سماتها فيما يلي : ١ – إستحالة التمييز بين ماهو حقيقي وما هو زيف . ذهب هايدجر إلى أننا في « الوجود – مع – الآخر » ندرك نوعاً من الأشياء يمكننا التعبير عنه ، ويستحيل علينا أن نقرر ما قد إنفتح في الفهم الحقيقي ومالم يتضح[١٥٠] ، ولاحظ أن هذا الشك يمتد ليشمل العالم ، والآخر والذات[١٥١] ، وبذلك يصبح محالا التمييز بين ما هو حقيقي وماهو زيف ، ويختلط الأمر على الآنية اليومية ، فلم تعد تعرف مع من تعيش في العالم[١٥٢] ، ويبدو كل شئ كما لم كانت قد أدركته إدراكاً أصيلا ، وتكلمت عنه كلاماً أصيلا على الرغم من أنه ليس كذلك.

ويعني ذلك أننا في ظاهر الإلتباس نعرف كل شئ لأننا نتحدث عن كل شئ ، ونهتم بكل شئ ، وفي الواقع نحن لا نمتلك شيئاً على الإطلاق فنخسر كل إمكانيات الفعل الحقيقي ، ونستسلم للمعيار المتوسط ، والموقع العام المشترك[١٥٣] .

ومن ناحية أخرى ، فإن الآنية في ظاهرة الإلتباس لا تكترث بطريقة وجود الأشياء، فتجهل ما تعرفه ، وتعرف ماتجهله ، ويظهر من وراء قناع « الواحد من أجل الآخر »

« الواحد ضد الآخر » ، وتعجز عن التوصل إلى معيار التفرقة بين الأصالة والزيف .

(٢) الإلتباس لايصدر عن نية التضليل :

أكد هايدجر أن الإلتباس لا يصدر عن نية التضليل ، فهو كامن مسبقاً فى «الوجود – مع – الملقى به – فى – العالم » ، أو هو « وجود ملقى به – مع الآخر – فى – العالم (١٠٤) .

هذا ويمكننا التمييز بين ظواهر اللغو والفضول والإلتباس السالفة بتوضيح أوجه التشابه والإختلاف بينها .

أما عن أوجه التشابه أو الصلة التى تربط بين هذه الظواهر ، فيمكننا القول إن هذه الظواهر ترتبط فيما بينها بصلة أنطولوجية تعبر عن أسلوب أساسى لوجود الآنية فى عالمها اليومى (١٠٥) . فإذا كان اللغو بلا أصول أو جذور ، والفضول بلا مأوى أو مستقر، فإن الإلتباس يبقى على هاتين الظاهرتين ويحافظ على وجودهما .

وفى الظواهر الثلاث السالفة يصبح « الناس » حكماً مضللا على الإمكانيات الأصيلة للوجود الماهوى ، وبدلا من أن يصبح كل واحد « من أجل » الآخر يصير كل واحد « ضد » الآخر متخفياً وراء قناع الإلتباس .

ومن ناحية أخرى ، فإن الإلتباس الذى يصطبغ به الكلام اليومى يضفى على نشاط الآنية طابعاً ذا دلالة ، فيكون دائماً متخلفاً من حيث الوقت ، مشوشاً سطحياً بعدم تقيده بالواقع ، فالإلتباس يستغرق زماناً أطول من زمان اللغو الذى يحتاج إلى معدل زمانى أسرع (١٠٦) .

ويترتب على ذلك أن الآنية تكون دائماً « هناك » نتيجة للإزدواج الذى تستقر فيه، أى تكون فى تلك الحالة « العامة » للوجود المشترك حيث يستأثر بإهتمامها أكثر الألفاظ تداولاً ، وأشد أنواع الفضول إمعاناً فى الخلق (١٠٧) .

ويمكن القول بأن اللغو والفضول يؤكدان على الإلتباس ، فما يتم بأصالة وجدة متأخر فى الزمان وقديم بمجرد إنتشاره لدى الناس ، ويصبح هذا الإنجاز الجديد حراً وإيجابياً عندما يتلاشى تأثير اللغو والفضول .

كما يساعد اللغو والفضول الآنية على أن تفسر ذاتها « كما لو » كانت تحيا وجوداً حقيقياً ، وتلجأ إلى التفسير العام المتصف بالإلتباس الذى يحجب ما يتعلق

بالعالم ، والوجود المشترك ، والآنية ذاتها ، ويخفى أيضاً الوجود الممكن للآنية وطابع المشروع فيها(١٥٨) .

ويعنى ذلك أن اللغو والفضول يغمران الآنية اليومية بالإلتباس المستمر الذى لا يرجى منه شفاءً ، وتصبح القدرة على الكلام المقياس المضبوط لما نعرفه ، ولما هو كائن.

وأخيراً ، فإن اللغو – كما يراه هايدجر – يسيطر حتى على أسلوب الآنية فى الفضول ، ويحدد لها ما يجب أن تقرأه وأن تراه ، كما أن اللغو ثمرة الفضول ، بمعنى أن الفضول يؤدى إلى اللغو(١٥٩) .

والفضول من جانب آخر يزيد من إنتزاع الوجود الماهوى من أصوله ، ويخلق سلسلة من اللحظات (بلا حاضر) تناقض مفهوم الحاضر الحقيقى الذى أسماه هايدجر وكيركجور، ونيتشه «باللحظة» (١٦٠)، مما نتناوله تفصيلا فى موقف هايدجر من الزمان .

وأما عن الإختلاف الأساسى بين الظواهر الثلاث السالفة فهو يتمثل فى المجال الذى تتحقق فيه كل ظاهرة ؛ فاللغو مجاله « الكلام » وهو عنصر أساسى لتكوين الآنية كما سبق ، والفضول مجاله « الرؤية » ، والإلتباس مجاله « الفهم » ، وهو عنصر ثان أساسى فى تكوين الآنية ، والأمر فى النهاية وصف فينومينولوجى لظواهر الوجود الزائف بإعتبارها تركيبات وجودية للآنية فى عالمها اليومى .

« ز » ظاهرة السقوط : das Verfallen - Fallenness

ذهب هايدجر إلى أن ظواهر اللغو والفصول والإلتباس تحدد الطريقة التى تكون بها الآنية «هناك » فى عالمها اليومى أو طريقة إنفتاح الوجود اليومى – فى – العالم ، كما تحدد السمة العامة للآنية المتمثلة فى السقوط(١٦١) .

ويفسر ذلك أن الآنية فى حالة السقوط تفتقر إلى الفهم الحقيقى للوجود ، وتحيا حياة متوسطة تقوم على اللغو السطحى مع الآخرين ، والتأمل السطحى للواقع الذى يستغرقه الوجود – فى – متناول اليد .

ويمكن القول بأن ظواهر اللغو والفضول والإلتباس ليست وجوداً حاضراً فى الآنية اليومية بقدر ما تساعد على الكشف عن وجودها ، وأن السقوط يتجلى فى ضوء العلاقة بين هذه الظواهر ، وهو أساسها جميعاً(١٦٢) ، أو هو البنية الأنطولوجية الأساسية لهذه الظواهر .

ومن ناحية أخرى ، فإن أول تحليل فينومينولوجي للسقوط في « الوجود والزمان » قد تم تناوله في حالة الوجود اليومي المشترك ، ومن خلاله نتمكن من الإجابة على السؤال « من تكون الآنية اليومية » ؟ ذلك أن الآنية التي تجرب السقوط لا تكون ذاتها وإنما « ذات الناس » ، وترتبط بالواقع إرتباط الناس به القائم على التباعد والتوسط والتسوية بين الممكنات ، والحياة العامة للجمهور الذي يسيطر على كل تفسيرات العالم والآنية ، فالسقوط يعني أن الآنية اليومية هي « الناس » ، وتبقى غالباً كذلك أما التغير التاريخي الوحيد الذي تسمح به نظرية هايدجر فهو أن سيطرة « الناس » قد تكون أقل أو أكثر إرغاماً ووضوحاً(١٦٣) .

ويمكننا أن نوجز أهم سمات ظاهرة السقوط فيما يلي :

(١) السقوط لا يعبر عن أي تقويم سلبي :

أكد هايدجر أن مصطلح السقوط كما إستخدمه لايعبر عن أي تقويم سلبي ، وإنما يعبر عن إنخراط الآنية في عالم الناس بحيث تفقد وجودها وتضيع في هذا العالم(١٦٤) .

ويعني ذلك أن السقوط ليس عدماً أو لاوجود ، وإنما أسلوب للوجود لا أصبح فيه ذاتي ، أو هو أسلوب للإنخراط في مفهوم بعينه عن العالم « الوجود – في – متناول اليد » أو وجود الأداة ، علماً بأن سقوط الانية اليومية لا يتعرف على سقوطه ، ويزعم لنفسه مظهراً عميقاً هو في الواقع فرار من إمكانيات الوجود الشخصي ، ورفض لتحمل مسئولية الذات (١٦٥) .

يتضح لنا مما سبق أن السقوط ليس معنى سلبياً ، كأن تكون الحياة اليومية إنعداماً للوجود ، وأن له إيجابية أكيدة تتمثل في إنخراط الآنية في العالم والوجود المشترك ، وهنا تصبح الآنية – بصورة إيجابية – شيئاً آخر غير ذاتها أو تضيع ذاتها في الحياة العامة ليصبح «الواحد مثل الكثير» (١٦٦) .

(٢) السقوط لا يعبر عن أي حكم تقويمي أو أخلاقي ، ولاصلة له بفرض الخطيئة الأصيلة : Erbsünde, Original Sin

السقوط – عند – هايدجر ليس حالة عارضة أو خاطئة مادامت الآنية وجوداً – في – العالم بالضرورة .

وإذا كان السقوط لا ينطوى على أدنى معانى الذم . وكان أمراً إيجابياً ، فبغيره ما كان يمكن لوجودى أن ينكشف لنفسه ، ولولاه لضل وجودى فى إمكانيات للوجود لا نهاية لها ، ويؤيد ذلك أن السقوط يعنى خروجى عن EK- sistenz ، وهذا «الخروج – عن » هو الذى أحقق فيه إمكانيات وجودى ؛ أى أن السقوط هو سقوط الوجود الماهرى إلى العالم من أجل تحقيق الإمكانيات التى ينطوى عليها هذا الوجود(١٦٧) .

ويعنى ذلك أن السقوط عند هايدجر ليس سقوطاً من أعلى إلى أدنى ، فالآنية تفتقر إلى هذه الخبرة أو نطيقياً ، كما تفتقر إلى إمكانية تفسيرها أنطولوجياً (١٦٨) ، كما أن إشكال التفسير الأنطولوجى يسبق أى قول عن الفساد أو الصلاح (١٦٩) .

ويترتب على ما سبق أن السقوط لاصلة له من الناحيتين المادية والصورية بفرض الخطيئة الأصيلة ، فهو ليس إنحداراً من حالة أسمى وأطهر ؛ تلك الحالة التى لم تقع فى خبره الآنية سواءً من الناحية الموجودية أم الوجودية (١٧٠) .

وعلى الرغم من ذلك فلم يستطع هايدجر أن يتجنب تماماً ذلك الطابع اللاهوتى الذى تذكرنا به كلمة « السقوط » .

(٣) السقوط نسيان للذات الحقيقية :

ويدل السقوط على ميل الآنية إلى فقدان ذاتها الحقيقية فى خضم مشاغلها اليومية فاصلة نفسها عن ماضيها . فالآنية الساقطة مجرد حاضر منسحب من ذاته الأصيلة التى تشمل الماضى والمستقبل على السواء(١٧١) .

ويعنى ذلك الدلالة الوجودية للسقوط تعبر عن فقدان مستمر لإدراك الآنية لذاتها بإنخراطها فى الوجود الزائف للناس(١٧٢) ، وتأكيداً لذلك عبر هايدجر بعدد من التحديدات النافية معنى السقوط فى « الوجود والزمان » ؛ ففيه لا تكون الآنية ذاتها ، ولاتكون واضحة « الإلتباس» ولا تعتمد على ذاتها « التواكل » ، ولا تكون متسقة مع ذاتها ، ولا يكون وجودها حقيقاً « زائفاً » ولا يعبر عن علاقة « من أجل »(١٧٣) .

فإذا كان السقوط تركيباً وجودياً يجعل الآنية أسيرة عالمها اليومى ، فتنسى وجودها الماهوى ، وتسقط فى الحياة اليومية بما فيها من عدم إكتراث ، فإنها تسقط للوهلة الأولى « بعيداً عن ذاتها – فى – العالم » غير مدركة لمعنى لوجود .

وجدير بالذكر أن السقوط وما يؤدى إليه من وجود زائف للآنية لا يعنى أن الآنية لم تعد موجودة – فى – العالم وإنما يميز نوعاً من الوجود – فى – العالم ينغمس فى وجود « الناس » ، علماً بأن تركيب « الناس » جزء من ذواتنا ؛ ذلك الجزء الذى يخفى أزمة وجودنا الأصيلة ، وأن هذا النوع من الوجود الذى لا تكون فيه الآنية ذاتها شديد القرب منا ، ويعبر عنا فى معظم الأحيان .

(٤) الآنية وإغواء السقوط : Versuchung - Temptation

أوضح هايدجر أن البنية الخاصة بالسقوط تتجلى فى اللغو أو الطريقة العامة فى تفسير الأشياء [١٧٤] ، وإذا كان « الفهم » يلقى بإستمرار إلى الأمام إمكانيات الوجود المشترك بطريقة اللغو والفضول ، فإنه يغوى ذاته ويضل الطريق ، ويبحث عن تحققه الخاص فى تفسيرات الذات والعالم التى يقدمها « الناس » ، وبذلك يصبح الوجود – فى – العالم الذى يقوم أساساً على الفهم وجوداً مغو [١٧٥] ، فالآنية تواجه بإستمرار «إغواءً – نحو – السقوط » ، والوجود – فى – العالم هو فى حد ذاته إغواء كما يقول هايدجر [١٧٦] ، [١٧٧] .

وغنى عن البيان أن إغواء السقوط كامن فى تركيب الوجود – فى– العالم ذاته ، وهو موجود بالفعل فى بنية الفهم ، ووظيفته هى إظهار إمكانيات الوجود المشترك – فى – العالم [١٧٨] .

ومن ناحية أخرى ، فإن فهم اللغو والفضول لكل شئ يفترض أن إنفتاح الآنية يكفل لها أن تكون كل إمكانيات وجودها أصلية وتامة ، فلا حاجة بها إلى الفهم الحقيقى ، كما أن إفتراض « الناس » بأن وجود الآنية حقيقى يهدئ من روع الآنية ؛ إذ أن كل شئ فى أحسن نظام له [١٧٩] .

ويعنى ذلك أن الحياة اليومية تأثيراً مهدئاً عميقاً على الآنية ؛ وهى تهدئة Berühigung - Appeasement تركز على السقوط ، وتؤدى إلى نشاط لا يتوقف، والإعتقاد فى أصالة وإمتلاء الوجود مادام يقوم بنشاطه بلا قمع أو إحباط ، ومادام «الناس » يستحوذون على سر الحياة الحقيقية ، وإمكانية الوجود – فى – العالم .

وعلى الرغم من ذلك فإن الإغواء الذى يهدئ من روع الآنية إنما يعبر عن بنيتها الأنطولوجية الصميمة ولا يعنى ذلك أن هذه الطمأنينة تحقق الشعور بالسلام للوجود –

فى – العالم ، وإنما على العكس تزيد من الحافز إلى السقوط ، وتبعد الآنية عن إمكانياتها الأصيلة [١٨٠] .

(٥) الآنية وإغتراب السقوط : Entfremdung, alienation

ويفسر لنا ذلك كيف أن الآنية تتجه نحو الإغتراب ، فتحتجب عنها إمكانياتها الخاصة فى الوجود ، ويتم ذلك عندما تعتقد أنها تفهم كل شئ وتتفق مع كل شئ[١٨١].

ويعنى ذلك أن سقوط الآنية عملية مستمرة فى حرمان الذات من أصولها ، وبالتالى شعورها « بالإغتراب » ، فتفقد إمكانياتها الخاصة ، ويصير الفهم مغترباً عن ذاته [١٨٢] .

يقول هايدجر فى هذا الصدد :

« سقوط الآنية (الوجود – فى – العالم) ليس فقط مغوياً ومهدئا ، بل ومغترباً ، ويحجب هذا الإغتراب الآنية عن وجودها الحقيقى » [١٨٣].

ومن ناحية أخرى ، فإن إغتراب السقوط يؤدى إلى إرباك الآنية - Verfangnis entanglement فتصبح كمن وقع فى شرك ، وفى هذه الحالة تحيا الآنية وجوداً زائفاً، وتصبح متورطة فى العالم مشتبكة معه فإذا ما ضاعت كانت على مقربة من السقوط[١٨٤] .

(٦) الآنية وحركة الدوار : Wirbel - Turbulence

يمكن القول بأن ظواهر الإغواء ، والتهدئة والإغتراب ، والإرتباك تمثل نوع الوجود الخاص بالسقوط ، فالأسلوب المغترب للوجود – فى – العالم يبتعد عن ذاته لالكى يسقط فى هاوية ليست هى ذاته ، وإنما كى يهوى فى أسلوب لا تمتلك فيه الآنية ذاتها[١٨٥] ؛ هذا التهاوى والإنهيار Absturz - Fall يجعلان الآنية فيما يشبه الدوار ، ويكشفان عن هذه الحركة الأساسية فى بنيتها .

ويعنى ذلك أن حركة الآنية فى وجودها اليومى هى التى أسماها هايدجر بالسقوط، وفيه تتحرك الآنية من ذاتها إلى ذاتها فى الوجود اليومى الزائف حركة فجائية بلا قرار ، وتكون حركتها خافية تتفق مع غموض التفسير العام للأشياء ، وتعتقد خطأ أنها تمتلك كل شئ[١٨٦] .

والأمر الهام هـو أن حركة الدوار هذه تفسر لنا أمرين : حركة الآنية المستمرة التى تدفعـها « بعيداً عن » إمكانياتها ، « وقريباً من » أسلوب وجود الناس ، وثانيهما التركيب الوجـودى للوجود – فى – العالم بوصـفه حـركة إرتماء أو إلقاء Geworfenheit - Thrownness تتميز بها الآنية .

وبمقدار ما تحيا الآنية السقوط تتسم «بالدوار» ، وفيه تنخرط أكثر فى العالم (١٨٧)، ويصبح السقوط بذلك تعبيراً عن تخبط الآنية فى دوامة الزيف التى يدور فيها الناس بلا توقف ، وهو بذلك لا يكون واقعة منتهية ولا يحقق حالة التوازن للآنية ، إنه أشبه بدوامة لايزال «الناس» يغوصون فيها مادامو على ماهم عليه(١٨٨). ويقول هايدجر: *«الآنية تبقى ملقى بها أو مرمية وتموج مع الدوار المعبر عن الوجود الزائف للناس»*(١٨٩) .

ويعنى ذلك أن الدوار يبين سمة المشروع أو الحركة فى الإلقاء الذى يفرض نفسه على الآنية ، حيث أن الآنية هى « الهناك » Da الذى ينفتح على العالم ، ويشعر بأنها هناك دون أن تقرر ذلك ، وهذا شعوريتضمن أنها موجوده دائما – فى – العالم ومضطره إلى أن تحسب حساب هذه الواقعه ويصاحب هذا الشعور « بالإلقاء » أو الرمى الشعور « بالترك أو التخلى» Gelassenheit ؛ فنحن متروكون إلى مصيرنا ، ولا سبيل إلى الإفلات من ذلك ، إن وجودى أعطى لى كأنه وجوب – وجود Zu sein (١٩٠) .

(٧) السقوط بنية أنطولوجية ديالكتيكية :

أشار هايدجر إلى أن السقوط يعبر عن حركة ليست عارضة فى الوجود اليومى للآنية ، وهى حركة تصدر عن إمكانية الآنية للوجود – فى – العالم التى تمكنها من أن تتحرك « بعيداً عن » الذات فلا تمتلكها(١٩١) .

والسقوط بهذا المعنى بنية أنطولوجية أساسية (١٩٢) للآنية تمثل العالم اليومى للآنية، ونحن ندرك السقوط أنطولوجياً بوصفه معنى حركياً Bewegungsbegriff مؤداه أن الآنية مآلها إلى السقوط .

ويفسر السقوط – فى – العالم من الناحية الأنطولوجية على أنه وجود حاضر لموجود داخل العالم هو الآنية ، كما أن السقوط يكشف من الناحية الفينومينولوجية عن حضور الآنية – فى – العالم ؛ لأنه يبين إرتماءها فى العالم ، ويوضح مباشرة

بنيتها الوقائعية(١٩٣) ، وهو عنصر أساسى وضرورى فى تكوين الوجود الماهوى بوصفة واقعة الحياة اليومية الأونطيقية(١٩٤) ، علماً بأن الآنية لا تجرب السقوط إلا لأنها وجود - فى - العالم أو إمكانية الوجود الحاضر الملقى به . ويؤكد لنا ما سبق عمق معنى السقوط وإيجابيته ؛ إذ أنه يتيح للآنية عن طريق الوجـــود الزائف واللغو والفضول من أن تشـــعر بفقـــدانها لذاتها ، ومن ثـــم تتطـــلع إلى « الوجود الحقيـــقى » ، وبـــذلك يصبح السقوط تركيباً أنطولوجياً للآنية ، ووصفاً للبنية والحركة الداخلية للوجود الزائف(١٩٥) .

ويعنى ذلك أن وصف هايدجر للسقوط إنما هو وصف « ديالكتيكى » يصف به دينامية الحركة الداخلية للسقوط ، وبذلك يصبح السقوط نقيضاً ضرورياً يحرك الصراع « نحو » الآنية الحقيقية من أجل الفوز مرة أخرى بالذات ، كما يعنى أن حركة السقوط نحو الوجود الحقيقى للآنية جزء ضرورى من « قصدية » الآنية ، وفيها تشعر الآنية بميل دائم للهروب من إمكانية الوجود الحقيقى الذى يكون فى نفس الوقت مطلباً دائماً لها(١٩٦) .

نستخلص مما سبق أن الوجود الحقيقى ليس وثبة إلى عالم خارج عن عالم الآنية اليومى ، وإنما هو ضرب من السلوك فى هذا العالم يهدف إلى إدراكه(١٩٧) ، وليس إدراك الوجود الزائف « بإعتباره الإمكانية الأخرى لفهم الوجود » إلا وسيلة ضرورية للوصول إلى الوجود الحقيقى ، والوجودان فى النهاية أسلوبان مختلفان يعبران عن وجود واحد هو وجود الآنية ، والوجود الحقيقى بهذا المعنى حركة وتعديل(١٩٨)للآنية بوصفها موجوداً قادراً على التحرك نحو وجودها الحقيقى لأنها قبل أى شئ « إمكان وجود »(١٩٩) .

وأخيراً يكفى الآنية أن تدعو « الأنطولوجى » لبلوغ وجودها الحقيقى(٢٠٠) ..

تعقيب ..

يمكننا الآن أن نجيب على السؤال الأساسى فى هذا الفصل وهو :

ما هى السمات الأساسية للآنية فى وجودها الزائف ؟ أو من تكون الآنية فى عالمها اليومى عندما تتخذ صورة الأنا – الناس ؟

وللإجابة على هذا السؤال نبدأ بتفسير هايدجر الفينومينولوجى لظاهرة الوجود المشترك ثم ظاهرة الوجود الزائف .

أولا : ظاهرة الوجود المشترك :

الذات الخالصة بدون عالم عند هايدجر لاوجود لها ، ولذلك فإن عالم الآنية يكشف عن نوع الوجود الخاص بالآنيات الأخرى المتميز عن وجود الأدوات والأشياء . والعالم المشترك – بناءً على ذلك – هو مصطلح يعبر عن وجود الآنية مع الآخرين بوصفه أولى السمات الخاصة بالآنية وجوداً – فى – العالم .

فالآنيات الأخرى توجد « أيضاً وهناك مع الآنية » على أن ندرك « مع وهناك » وجودياً بوصفهما تركيبين وجوديين يشيران إلى بنية الوجود – فى – العالم . علماً بأن «مع» تعبر عن نوع وجود الآنية « وأيضاً » تعبر عن نفس نوع الوجود المهتم – فى – العالم .

ومن أمثلة ظاهرة الوجود المشترك «الرعاية والعزلة» فأما عن «الرعاية» ، فهى حال وجودية للآنية ترتبط بعالم إهتماماتها وتصف العلاقة بين الآنية والآخر ؛ فى حين أن «الإهتمام» يصف العلاقة ببين الآنية وعالم الحياة اليومية بما فيه من أشياء أو أدوات .

وللرعاية نوعان إيجابيان يتحقق من خلالهما الوجود الزائف والوجود الحقيقى للوجود المشترك ، الأول هو « الرعاية المقتحمة » يجرد فيه الآخر من كل أعبائه ليصبح فيما بعد وجوداً – فى – متناول اليد . والثانى هو « الرعاية السخية » التى تفتح أمام الآخر إمكانات وجوده فى صورة الهم ، وتعيده إليه بطريقة حقيقية أصيلة . وعلى الرغم من أن هايدجر يستبعد أى مقاييس أخلاقية فيما يتعلق بمفهومه حول الرعاية وعلاقة الآنية بالآخر ، وتمييزه بين الأساليب الإيجابية والسلبية لهذه العلاقة ، إلا أنها تفترض مسبقاً تقويماً أخلاقياً يصعب التنكر له .

وأما عن « العزلة » فمعناها أن الآنية على الدوام منفتحة على الآخر ومعه بصورة

سبقة حتى لوعزلت نفسها عنه ، لأن وجودها بطبيعته وجود - مع - الآخر ، والعزلة بهذا المعنى نوع قاصر ونسبى من الوجود المشترك يؤكد إيجابية هذا الوجود حتى وإن كان الآخر غائباً . وتأكيد هايدجر على ظهور الآخر فى عالم الإهتمام من خلال العمل المشترك يذكرنا بالنموذج الماركسى فى تحديد السمات الإجتماعية للفرد والجماعة ، وحضور الآخر عند هايدجر « جسدى » نلتقى به أثناء العمل مما يضفى السمة البراجماتية على علاقاتنا المباشرة بالعالم والآخر ، كما يؤكد على الناحية الفينومينولوجية فى وصف هايدجر للواقع الحى كما تعيشه الآنية .

ويمكن أن يترتب على ظاهرة الوجود المشترك ما يلى من نتائج :

(١) عندما صادر هايدجر على أن الآخرين مثل الآنية كائنات عاقلة ، يكون قد ألغى « مشكلة العقول الأخرى » لأنها عندئذ تصبح أصيلة مثل الآنية وتتساوى معها ، فالآنية منذ البداية هى الآخرون ، وهم الوجه الصحيح للآنية ؛ بل إن « الوجود - مع - الآخر » هو الشرط الصورى لإمكانية إنفتاح الآخرين على الآنية وإدراكها لهم وجودياً .

(٢) وجود الآنية - مع - الآخر هو عند هايدجر « المدخل الأنطولوجى للنظرية الإجتماعية » فهو الأساس الوجودى القبلى لكل ما يسمى بالعلاقات الإنسانية فى المجتمع الإنسانى ، ومن خلاله تعثر الآنية على ذاتها من خلال الآخر .

(٣) ظاهرة الوجود المشترك عند هايدجر تتجاوز نظرية الهوية الإنسانية Identität إلى ماوراء الفردية مما ينفى فردية كيركجور العينية الشخصية ؛ فنحن عند هايدجر دائماً خارج أنفسنا ، ولا وجود لخارج أنفسنا نصير إليه . وهو يصف هنا «الوجود الإنسانى عامة » بحيث يصبح إدراك المكانة الأنطولوجية للآخر ، وعلاقته بالآنية شكلاً من أشكال الوجود .

(٤) « العالم » فى الوجود المشترك هو مجال إهتمام الآنية : وبنيته تصبح ذات معنى أو دلالة تفهمها الآنية الموجودة - فى - العالم ، علماً بأن الوجود - فى - العالم كتركيب أساسى للآنية هو فى حد ذاته « فهم » .

ثانياً : ظاهرة الوجود الزائف :

الآنية عندما تنخرط فى عالمها المشترك تتحول إلى صورة « الأنا - الناس » أى تحيا وجوداً زائفاً فى حياتها اليومية المتوسطة .

ولظاهرة الوجود الزائف عند هايدجر « تركيبات وجودية وأساليب وجودية للآنية في عالمها اليومي » هي الأخرى « ظواهر » نوجزها فيما يلي :

(١) ظاهرة التباعد :

تعني أنطولوجياً وقوف الآنية على بعد من الآخر ؛ فتفهم وجودها عن طريق هذا البعد ، وليس عن طريق الإمكانيات الأصيلة الكامنة في تفرد ذاتها المتناهية ، فتصبح تحت سيطرة رأي الناس وتخسر ذاتها ، وتكبت رغبتها في الفهم والوجود الحقيقي .

(٢) ظاهرة التوسط :

وتعني أنطولوجياً « إستبعاد الإختيار » ، وهبوط كل شئ إلى مستوى الوسطية التي تحدد له معايير الذوق والأخلاق ، وفيها تصبح الآنية صورة طبق الأصل من كائن بلا إسم . هو « الناس » وتنزع إلى تسوية كل ممكنات الوجود فيما يتعلق بتفسير الذات والعالم بحيث لاتصل قط إلى قلب الأشياء . أما الذات الحقيقية عند هايدجر فهي وجود منفتح بلا وسطية .

(٣) ظاهرة الناس – لا أحد :

ومعناها الأنطولوجي « تبدد الذات اليومية في الناس بحيث يصبح وجودها الخاص أبعد الأشياء عنها » على عكس الذات الحقيقية التي تمتلك وجودها ، وفيها تهجر الآنية وجودها الماهوي إلى وجود الناس ، وإمكاناتها الشخصية الحميمة إلى الإمكانات العشوائية في عالم الناس ، وفيها يفهم الناس أنفسهم على غرار الموجودات الحاضرة وحسب فهماً مقولياً لا وجودياً على نحو ما فعلت الأنطولوجيا التقليدية ، وهذا الفهم غير مهموم بإشكال الوجود .

(٤) ظاهرة اللغو :

الآنية الحقيقية حوار بالضرورة ، والكلام عنصر أساسي يدخل في تركيب الآنية ، ويقوم على إنفتاح الآنية على نفسها ، وعلى العالم جميعاً . واللغو هو السمة الوجودية للكلام في الوجود اليومي المتوسط للآنية في مقابل وجودها الحقيقي ، وأهم معانيه الأنطولوجية أنه « تفسير للموجودات على نحو تقريبي » بحيث يقرب وهم الفهم بدون أن يكون الإدراك حقيقياً ، وهو « انغلاق لباب المعرفة الحقيقية والتساؤل الحقيقي » كما يشمل « الكلام الشفهي والكتابات التافهة والقراءة السطحية التي لا تميز بين الكلام

الحقيقي والزائف » ، ويفقد الإشارة الأولى إلى الوجود ، فهو إخفاء وحجب بمعنى غياب الإساس ، فيكون الفهم بلا أساس من الناحية الوجودية مما يشعر الآنية بالوحشة والوهم ، ويفقد الكلام سمة الإنفتاح الأصيل للموجودات ، ويلغى إكتشاف الأشياء فى ذاتها ، كما يعبر اللغو عن « إنقطاع صلة الآنية الأنطولوجية بالعالم والآخرين » وعلى الرغم من ذلك فهو « ديالكتيك يحرك الآنية نحو الوجود الحقيقى شوقاً إلى الكلام الحقيقى » .

(٥) ظاهرة الفضول :

وهى حال للرؤية أو البصر تمكن من رؤية صورة الأشياء وتعنى أنطولوجياً « إهتمام الآنية بالبحث عما هو جديد من أجل ذاته ، فتفقد الصلة الحقيقية بالوجود ، وتقنع بالرؤية دونما فهم لما تراه ، وتكون بذلك على طرفى نقيض مع معنى « التفكير » عند هايدجر الذى يتعمق أصوله فى الكلمة ، وفيها تنشغل الآنية باللهو والتسرية عن الذات مما يفقدها المستقر أو الملجأ وسمتها الأساسية « كوجود – فى » وتعجز عن الإنتباه إلى قيمة الوجود ، كما يتدهور التدبر والتبصر فى عالم الإهتمام ، ويصبح الهم إهتماما، ويصير الإهتمام المستبصر مجرد إلتفات عابر إلى الأشياء . ولا ينفى ذلك وجود فضول إيجابى هو فضول البحث العلمى .

(٦) ظاهرة الإلتباس :

ومعناها الأنطولوجى « إستحالة التمييز بين ما هو حقيقى وما هو زيف فيما يتعلق بالعالم ، والآخر ، والذات » ، فتخسر الآنية إمكانيات الفعل الحقيقى وتستسلم للمعيار المتوسط ، وهذا الإلتباس أو الإزدواج لا يصدر عن نية التضليل ؛ فهو كامن مسبقاً فى « الوجود – معاً – الملقى به – فى – العالم » .

وتختلف الظواهر الستة السابقة من حيث المجال الذى تتحقق فيه كل ظاهرة ، فاللغو مجاله الكلام ، والفضول مجاله الرؤية ، والإلتباس مجاله الفهم ، وتشترك معاً فى أنها تركيبات وجودية وأساليب وجودية أساسية للآنية فى عالمها اليومى المتوسط .

(٧) ظاهرة السقوط :

وهى البنية الأنطولوجية الأساسية لهذه الظواهر ، وتعنى أن « الآنية اليومية غالباً ما تتخذ صورة الأنا – الناس » ، ولا يعبر السقوط عن أى تقويم سلبى . وإنما هو أسلوب

لوجود الآنية المنخرطة فى عالم الناس بحيث تضيع فى هذا العالم ، كما لا يعبر عن أى حكم تقويمى أو أخلاقى ، ولاصلة له بفرض الخطيئة الأصلية ، لأن إشكال التفسير الأنطولوجى عند هايدجر يسبق هذه التقويمات المعيارية ، وهو بذلك يحمل ملامح أبوخية واضحة أدت إلى إستبعاد المعانى الأخلاقية والدينية المرتبطة به .

ومعناه الوجودى : « سقوط الآنية إلى العالم من أجل تحقيق الإمكانيات التى ينطوى عليها هذا الوجود » .

وعلى الرغم من ذلك المعنى الوجودى للسقوط إلا أن هايدجر لم يستطع أن يتجنب تماماً الطابع اللاهوتى لهذه الكلمة ، فلم يشفع له فى ذلك إستخدام المصطلحات بمعناها الأصلى لانها تحمل من معان تقويمية ولا تغييره المستمر للغة .

ومن معانى السقوط الوجودية أنه « نسيان للذات الحقيقية » فى خضم مشاغلها اليومية لتكون حاضراً منسحباً لايدرك معنى الوجود ، وأنه « إغواء » يهدئ من روع الآنية بأن كل شئ فى أحسن نظام له ، وهو « إغتراب » تحتجب فيه الآنية عن إمكانياتها الخاصة فى الوجود ، فتعتقد أنها تفهم كل شئ ، وتحرم بإستمرار من أصولها، مما يؤدى إلى « إرباكها كمن وقع فى شرك » .

وفى السقوط «حركة دوار أساسية» فى بنية الآنية اليومية ، وهى حركة فجائية بلا قرار ، وتكون حركة بعيداً عن إمكاناتها ، وقريباً من أسلوب وجود الناس ، كما تكون حركة إرتماء فى عالم ، وهى تعبير عن تخبطها فى دوامة الوجود الزائف ، ويصاحب هذا الإرتماء الشعور بالترك فهى متروكة إلى مصيرها ولا سبيل إلى الإفلات من ذلك .

وللسقوط بنية أنطولوجية ديالكتيكية تعبر عن حركة الآنية بعيداً عن الذات فلا تمتلكها ، كما تعبر عن حركتها نحو الوجود الحقيقى للفوز مرة أخرى بالذات متخذة شكل الصراع والتطلع .

وهذه الحركة نحو الوجود الحقيقى جزء ضرورى من « قصدية » الآنية حيث يتنازعها أمران : الميل الدائم للفرار من إمكانية الوجود الحقيقى ، ونزوعها الدائم إليه .

ويترتب على ظاهرة الوجود الزائف ما يلى من نتائج :

(١) أن ظاهرة الوجود الزائف هى الصورة المتطرفة للوجود المشترك تُفتقد فيها الذات الحقيقية وإن لم نفقدها تماماً ؛ فهى صورة « غالبة » على الآنية فى حياتها

اليومية ، ولا يعنى ذلك أنها « دائمة أو ضرورية » لوجود الآنية ؛ لأن بوسع الآنية أيضاً أن توجد وجوداً حقيقياً لأنها أولا وقبل كل شئ (إمكان – وجود).

(٢) الوجود الحقيقى – مع – الآخر وجود لا تضيع فيه الذات على عكس الوجود الزائف – مع – الآخر الذى هو طمس للجوانب الشخصية الحقيقية للذات فيما يسمى « بالجمهور ، أو القطيع ، أو الناس » ، ولا سبيل إلى بناء الوجود الحقيقى – مع – الآخر إلا بكسر طوق هذا الوجود الزائف .

(٣) تعرف الآنية الزائفة ذاتها من خلال الأشياء :

وهذا الوجود الزائف ليس وجوداً غير حقيقى من الناحية الفينومينولوجية ؛ بل يعبر عن جوهر الآنية الواقعية ، وفيه تتحول الآنية من الإمكانية المعبرة أقصى تعبير عن ذاتها لتدركها من خلال الوجود – مع – الآخر .

(٤) الوجود الحقيقى والوجود الزائف أسلوبان لوجود الآنية – فى – العالم : وليس الوجود الحقيقى وثبة خارج العالم ؛ وإنما ضرب من السلوك فى هذا العالم لإدراكه ، وإدراك الوجود الزائف وسيلة ضرورية للوصول إلى الوجود الحقيقى . والوجود الحقيقى حركة وتعديل للآنية بوصفها موجوداً قادراً على التحرك نحو الوجود الحقيقى لأنها (إمكان – وجود) .

أما « الوجود الزائف » فهو تمهيد ضرورى لوصف « الوجود الحقيقى » ولا يعنى ذلك أن الوجود الزائف أقل واقعية من الحقيقى . وإنما يعنى ضرورة الكشف عن اللحظات الزائفة من الوجود اليومى التى تجنبنا مواجهة السؤال الأنطولوجى الأساسى أو سؤال الوجود ، ولا تخفى المزايا السيكولوجية لهذه السؤال .

(٥) إستخدم هايدجر فى وصفه للوجود الزائف المنهج الفينومينولوجى بالإضافة إلى الجدل أو الديالكتيك مخالفاً بذلك « هسرل» .

فاللغو مثلا « ديالكتيك » يحرك الآنية نحو الوجود الحقيقى ، والكلام الحقيقى أو « الحوار » الذى يمكنها من فهم عالمها اليومى وتفسير الموجودات ، والعالم ، والآنية ذاتها . . وكذلك السقوط يذكرنا بالجدل بمعناه الهيجلى إذا عرفنا أن المنهج عند «هيجل» يقوم على فكرة أن أى تصور يمكن أن يحتوى على ضده الكامن فى جوفه ، وأنه يمكن إستخراج هذا الضد من ذلك التصور .

فالشيء عند « هيجل » موجود وغير موجود فى آن واحد حين يصير ، والتناقض القائم بين المقولة الأولى والثانية يحل فى مقولة تالية تحوى فى جوفها تضاد المقولتين ، ولكنها تضمن كذلك إنسجامهما ووحدتهما ، وتسمى خطوات المنهج الهيجلى «بالقضية والنقيض والمركب » على التوالى ؛ ذلك المركب الذى يضم فى وحدة منسجمة فكرتى الوجود واللاوجود(٢٠١).

والسقوط عند « هايدجر » تركيب وجودى تنتقل فيه الآنية من السلب إلى الإيجاب إلى مركب يجمع بينهما فى صورة « الحركة » نحو الوجود الحقيقى والتطلع إليه فى آن واحد : « فالسلب » واضح فى أن السقوط ليس تقويماً أخلاقياً ، ولاصلة له بفرض الخطيئة الأصلية ، و « والإيجاب » هو أن السقوط واقعة إرتماء الآنية فى العالم من أجل تحقيق إمكاناتها ، « والمركب » هو إلتقاء السلب مع الإيجاب فى حركة داخلية ديالكتيكية نحو الوجود الحقيقى بمعنى العثور على الذات .

هوامش الفصل الثالث

(1) "die Frage Nach dem Wer des Daseins "

(2) Heidegger. M " Sein und Zeit" , SS 113-114

(3) Mitsein (être -en -commun). Mit -Dasein "

(٤) إستخدم هايدجر أداة الإستفهام (من) وليس (ما) فى هذا الصدد لأن الآنية هى الوجود العينى المتحقق فى العالم كما سبق ، وهو وجود يتسم بالهذيه ecceite من حيث أن الوجود يكون فى العالم صورة تعين محسوس . ومشكلة الوجود المتحقق عند هايدجر أعم من الوجود المتجسد . لأن الجسم عنده أحد نتائج الموجود العينى المتحقق فى العالم •

(قارن: حبيب الشارونى : فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية – مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٧٤ م ص : ٧٠-٧٣)

(5) Brock, w. " Existence & Being " pp 27-28

(6) Heidegger. M. " Sein & Zeit " ss 114-117

(7) Heidegger . M. " Prolegomena.. s.325

(8) Heidegger .M. " Die Grundprobleme .. "s 241

(9) Heidegger .M " Sein und Zeit " , ss 116-124

(10) das Man , the They , l' on

(11) Chapelle . A. "L'Ontolegie Phénemériologique de Heidegger , un Commentaire de (Sein und Zeit) " Ed, Universitaires . Paris . 1982, p 54

(12) Magda. K. " Heidegger's Philosophy - AGuide to His Basic Thought " Basil Blackwill . Oxford. The Macmillan Comp New York . 1964. PP 109-110

(13) Heidegger. " Sein & Zeit" , ss 115 - 124

(14) Gelven . M. " Acommentary On Heidegger's Being & Time " p.66

(15) Solomon . R.C " Introducing the Existentialists .." Hackett Publishing comp. indianpolis . Cambridge. 1981. p . 45

(١٦) محمود فهمى زيدان: « كنط وفلسفته النظرية »، ص ٢٨١

(١٧) حبيب الشاروني : فكرة الجسم فى الفلسفه الوجودية ص : ٥١

(18) Heidegger , M. " Prolegomena .. " ss 330-342.

(19) Magda. K " Heidegger's philosophy ... " pp 106 -110

(20) Heidegger. M. " Sein und Zeit " ss. 118-119

(21) Brensen , N.O " Heidegger's Theory of Intentionality " Trans. by Vehtz. H. Odense Uni Press.1986. P. 87

(٢٢) ريجيس جوليفيه : « المذاهب الوجودية .. » ص : ٨١

(23) Magda. K. " Heidegger's philosophy .. " p 111

(24) Heidegger . M. " Sein & Zeit " , ss 119-123

(25) "Als Mitsein ist daher das Dasein wesenhaft un willen Anderer "

(26) Heidegger, M " Prolegomena .. " S 331 .

(٢٧) عبد الرحمن بدوى : « الموسوعة الفلسفية » ص : ٦٠١ - ٦٠٢

(٢٨) ريجيس جوليفييه المذاهب الوجودية .. ص : ٨١

(29) Brensen N.O. :" Heidegger's Theory .. " p 82.

(٣٠) جان فال : « نصوص مختاره ... » ص : ٥١

(٣١) على عبد المعطى : « سورين كير كجور مؤسس الوجودية المسيحية » دار المعرفة الجامعية . عام ١٩٨٥ م · ص : ٤٦٨

(٣٢) مؤدى هذه المشكلة : كيف يعرف كل منا أن هناك موجودات أخرى سواء لديها من المشاعر والأفكار ما يماثل مشاعره وأفكاره ولقد نوقشت هذه المشكلة باستفاضه من جانب أصحاب الفلسفه التحليلية الإنجليزية · كما عالجها ثلاثة من فلاسفه الألمان وهو هسرل · شيلر · هايدجر · ولقد اصبحت هذه المشكلة من المشاكل الجادة والصعبة فى آن واحد لأن حلها التقليدى الواضح : حجه المماثلة analogical argument قد أثار عدة إعتراضات · وتعنى هذه الحجة أن اعتقادنا

فى العقول الأخرى يحد تبريره الكافى عن طريق المماثلة • فأنا ألاحظ العلاقة بين حالاتى العقلية من ناحية . سلوكى وحالتى الفسيولوجية من ناحية أخرى . كما ألاحظ أجساما أخرى مماثلة لجسمى • وتقوم بسلوك مشابه . فأعتقد بناءً على هذا التشابه أن الحالات العقلية التى وقعت فى مجال خبرتى تتصل بإجسام الأخرين بنفس الطريقة التى تتصل فيها بجسمى •

ومن الإعتراضات التى أثارتها هذه الحجة :

(آ) ان نتائجها ليست يقينية بصورة كافية ؛ فالحجة تكون قويه فقط إذا كانت الصلة بين الجانب العقلى والفسيولوجى قد ثبت صحتها فى حالات كثيره ومتنوعة قبل أن أستنتج حدوثها فى الحالات المشابهة – وهذا الأمر لا يحدث •

(ب) إذا إستخدمت هذه الحجة ، فليس لدى سوى حالة واحدة (حالتى) كأساس لإستنتاجى . كما أن سمات وسلوك الأجسام الأخرى تتنوع بشكل ملحوظ قد يختلف عن سلوكى . فكيف أتأكد من أن الأختلافات بينى وبين الآخرين لا ترتبط بحضور صفاتى العقلية فى حالتى الخاصة ، وبغياب هذه الصفات فى الحالات الأخرى •

(ج) من المستحيل إختبار صحة نتيجة الحجة من الناحية المنطقية •

(د) أنه (إذا تكلم الناس ووصفوا حالاتهم العقلية • فإن ذلك يماثل تماما وصفى لحالتى العقلية) فإن هذا الوصف إخبارا أكثر من سلوكا • ولقد دافع البعض عن هذا الإعتراض (و منهم إير) بأن الكلام يمكن أن يصبح شيئا مفهوما فقط إذا صاحبه السلوك الملائم .

قارن : Cp . Ency. of philosophy : Other Minds . Vol. 5&6 pp 7-12

(33) Richardson . W.J " Heidegger. Through Phenomenology to Thought" Martinus Nijhoff. the Hague. Netherlands 1963. P. 99

(34) Blackham. R.J " Six Existentiallst ... " p 91

(35) Heidegger. M. " Prolegomena .. " S .328.

(36) Magda . k. " Heidegger's Philosophy .. " p 105

(37) Heidegger . M . " Sein und Zeit " S . 123.

(38) Heidegger . M " Prolegemena .. " ss. 333-334

(39) Heidegger, M. " Sein und Zeit " s. 121

(٤٠) جون ماكورى : « الوجودية » ص ١٠٠ – ١٠٦

(41) Magda . K " Heidegger's philosophy " pp 106 -107

(42) Brensen, N.O. "Heidegger's Theory of Intentionality" p. 82

(٤٣) مارتن هايدجر : نداء الحقيقة ص : ٦٩ – ٧٠

(٤٤) جون ماكورى : الوجودية ص : ١٦٠ – ١٦١

(45) Heigegger. M. " Sein und Zeit " S. 121 - 122

(٤٦) نجد فى مقالة هايدجر عن أنكسيماندر تعليقات توضيحية لمفهوم الإعتبار الذى يعنى فهما يقوم على النظر الى الوراء .. ويقوم على فكرة السقوط مع ومن أجل الأجر فى عالم الإهتمام : فى حين أن التسامح يقوم على النظر الى الأمام الى إمكانية وجود الذات وتحملها وجودها بوصفها هما • علما بأن الهم لايكون ممكنا إلا بوجود الآخر•

(47) Magda K. " Heidegger's philosophy " pp 107 - 109.

(48) Brensen No " Heidegger's Theory .. " p . 83 .

(49) Heidegger . M " Sein und Zeit " S . 125 .

(٥٠) يرى شيلر أن التعاطف ظاهرة نفسية هامة لايمكن ردها الى عمليات ذهنية كالإستنباط ... بل لابد من إعتبارها فعلا أوليا بدائيا من أفعال الوجدان أو العاطفة. وينقسم الى ثلاثة أنواع ١– تعاطف يتم عن طريق التأثر الوجدانى المشترك .
٢ – تعاطف يتم عن طريق المشاركة دون أن يفقد المرء استقلاله الذاتى .
٣ – تعاطف يتم عن طريق التفاهم الوجدانى • ويقوم على الفهم • ولا يتطلب الشعور الوجدانى بما يشعر به الآخر (قارن : زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ص ٤٠٨)

(51) De Waelhens A . " La Philosophie .. " p 71

(52) Heidegger. M. " Prolegomena .. ", s 336.

(53) Heidegger. M " Sein und Zeit " S 120 -121 .

(54) Magda. M. " Heidegger's philosophy .. " p 105

(55) De wealhens . A " La philosophile ... " p 69

(56) Steiner G. " Martin Hiedegger Eine Einführung " aus dem Englischen von M. pfeiffer. Carl Hanser Verlag Mu¢nchen 1989 S . 146.

(57) Heidegger . M " prolegomena ... " ss 328 - 329.

(58) Heidegger . M " Sein und Zeit " S 120

(59) Heidegger. M " prologomena .. " s 340

(٦٠) الإغتراب Entfremdung - allcination يعنى ألا يكون الشئ فى مكانه أو الشخص فى موطنه أو أنه والمكان الذى هو فيه متخالفان • وهيجل هو أول من أدخله كإصطلاح فى الفلسفة . والإغتراب أنواع : فهناك إغتراب عن الطبيعة والناس والمنتج اليدوى أو العقلى وعن النفس . والمجتمع الطبقى أو التنافس أو الصناعى. وعن المجتمع ككل .. ويذكرنا تحليل هايدجر هنا بما ذهب اليه إنجلز من انتزاع فردية الإنسان فى المجتمعات الجماعية بالنظر اليه كمنتج سلبى للتنظيم الإجتماعى (قارن : عبد المنعم الحفنى الموسوعة الفلسفية– مادة إغتراب ص: ٤٩)

(61) Slaatte. H.A " The philosophy of M. Heidegger " Uni press of America . Inc. U.S. A 1984. P 10 .

(62) das eigentlische Sein - das uneigentliche Sein.

(٦٣) جون ماكورى : « الوجودية » ص ١٧٥ – ١٧٨

(64) Nietzsche F " Human All - too - Human , A book for free Spirits " trans. by Faber ,M Lehmann S . the Uni of Nebraska Press . U.S.A 1984. P 174.

(65) Heidegger . M. " Die Grundprobleme .. " s 243

(٦٦) عبد الرحمن بدوى : « دراسات فى الفلسفة الوجودية » ص ١٩

(67) Magda . K " Heidegger's philosophy .. " p 112

(68) Heidegger. M. " Sein und Zeit " s 126

(69) Magda . k. " Heidegger's philosophy .. " pp 112-114

(70) Heidegger. M " Sein und Zeit " ss 127 - 128

(71) Heidegger. M " Prelegomena .. " ss 336 - 338

(72) Chapelle A."L 'Ontolegie phenomenologique de Heidegger- un commentaire de Sein und Zeit " Éd, Universitaires paris, 1962, p 56

(٧٣) ريجيس جوليفيه : « المذاهب .. » ص ٨٠ – ٨٣

(74) De Waelhens A " La philosophie " p. 73

(75) Magda . K . " Heidegger's philosophy .. " p 114

(76) Einebnung - levelling of (down)

(77) Heidegger. M " Prolegomena .. " ss 338 - 339.

(٧٨) جون ماكورى : « الوجودية » ص ١٧٥

(79) Nietzshe . F " The Will to Power " p 470 .

(٨٠) مارتن هايدجر : « مالفلسفة؟ » ما الميتافيزيقا ...» ص ٢٥

(٨١) ريجس جوليفيه : « المذاهب .. » ص ٨٢ – ٨٣

(82) De waelhens A " La philosophie .. " P , 72

(83) Heidegger . M " Sein und Zeit " ss 127 - 128

(84) Magda . K " Heidegger's philosophy ..." p 116

(85) Jader ist der Andere und keiner selbst (s & z s 128)

(86) Heidegger. M " prolegomena .. " ss 338-340

(87) Grene ,M" Martin Heidegger " Bowes & Bowes Pub., London 1957 . p26

(88) Heidegger . M " Sein und Zeit " ss 128 - 129

(89) Heidegger . M " Prolegomena .. " , ss 338 - 340 .(90) Chapelle . A " L'Ontologie .. " p 56

(91) Brock . W " Existence & Being " p 45

(92) Solomon . R.C . " Introducing the Existentialists .." p 46 .

(٩٣) ثمة أوجه تشابه بين فكرة هايدجر عن «ظاهرة الناس » وفكره أورتيجا اى جاسيت (١٩٨٣ – ١٩٥٥ م) – وهو فيلسوف وجودى اسبانى – عن «عبادة القطيع» وتعبر عن ميل الذات إلى أن تبتلعها قوة المجتمع والى أن تمتثل له فكريا

وتقنيا . كما تتشابه فكرة هايدجر مع رأى دوركايم (١٨٥٨ - ١٩١٧م) - الذى أرسى منهج علم الإجتماع المعاصر - فى - الواقعة الإجتماعية، من حيث سلطانها القاهر على الأفراد. وتعبر عن معتقدات وممارسات تؤثر فى الأفراد من خارج ونشير الى العقل الجمعى . وانخراط الفرد فى الجماعة ٠ والفرق واضح بين معالجة هايدجر للظاهرة بأسلوب أنطولوجى ، ومعالجة دور كايم لها من زاوية إجتماعية .

(٩٤) ريجيس جوليفييه : « المذاهب ... » ص ٨٣

(95) Heidegger. M. " Sein und Zeit " s 129

(96) Heidegger .M " prolegomena .. " s 341

(97) De waelhens . A " La philosophie " p 74 - 75

(98) Stegmüller . W . Main Currents .." p 155

(99) De Waelhens .A" la philosophie ... p 110

(100) Heidegger . M " Sein und Zeit " s 187

(١٠١) ريجيس جوليفييه : « المذاهب الوجودية .. » ص ٨٨

(١٠٢) يدخل فى تركيب الآنية بالإضافة الى الكلام عنصران أساسيان هما التأثر الوجدانى ونشير اليه عند تحليل معنى الخوف والقلق فى الفصل الرابع ، والفهم وقد أشرنا اليه عند تحليل معرفة العالم .

(١٠٣) مارتن هايدجر : « نداء الحقيقة » ص ٨٠

(104) Heidegger . M. ' Sein und Zeit " s 168

(١٠٥) ريجيس جوليفييه : « المذاهب الوجودية .. » ص ٨٨

(106) " Sichaussprechende Rede ist Mitteilung (s & z S 168)

(107) Heidegger . M " Sein und zeit " s 168 .

(108) De waelhens . "La Philosophie .. " p 110 -119

(١٠٩) يمكن القول بأن ظاهرتى الوجود اليومى المتوسط والوجود الزائف مترادفتان فى مصطلح هايدجر .

(110) Heidegger M. " Sein und Zeit " s 168

(111) Richardson . W . J " Heidegger . Through Phenomenology .. ", p 71

(112) Steiner . G. " Martin Heidegger .. " s 151

(113) Heidegger . " Sein und Zeit " s. 168

(114) Magda . K. " Heidegger's Philosophy " p. 119

(115) Kaufmann . w. " Discovering the Mind " vol.2, Mc Graw -Hill Book . Comp New York U.S.A 1980. p. 198.

(116) De waelhens A. : La Philosophie .." p 111-119.

(117) Brensen N.O. : " Heidegger's Theory .." p. 147

(118) Heidegger ,M. " Sein und Zeit " s 168

(119) Ibid.

(١٢٠) ريجيس جوليفييه : « المذاهب .. » ص ٨٩

(121) Heidegger M: " Sein und Zeit " ss. 169 - 170

(122) Chapalle A: " Lontologie " p 167.

(123) Heidegger .M: " Sein und Zeit " SS 168 - 169

(124) Steiner. G: " Martin Heidegger .. " S . 151

(125) Gelven .M.: A. Commentary .. " pp 106 - 107 .

(126) Mapda . K.: " Heidegger's philosophy " pp 118 -119

(127) Heidegger. M.: " Sein und Zeit " S 170

(128) Chapelle A .: " L'Ontologie " pp 66 - 67 .

(129) Magda .K.: "Heidegger's philosophy " p 119

(130) Gelven . M.: A. Commentary .. " p 107

(131) Brock . W.:" Existence & Being " p 55

(١٣٢) أشار هايدجر إلى تعريف اليونان لماهية الإنسان بأنه حيوان يفكر animal rationale ورأى أن هذا التعريف ليس خاطئا ، لأنه يوضح الأساس الفينومينولوجي لتعريف الآنية بوصفها موجودا متكلما . أى الموجود الذى يمكنه أن يكتشف العالم والآنية ذاتها • فاليونان فهموا ظاهرة «اللغة» على أنها «الكلام» وعرفوا «اللوجوس» فلسفياً بأنه «القول» فأصبح القول مفتاحا لإستنتاج التركيبات

الأساسية لأشكال الكلام وعناصره ، ويعنى ذلك أن علم قواعد اللغة عند اليونان يقوم أساسه على منطق اللوجوس • وهذا المنطق يقوم على أنطولوجيا الوجود الحاضر : إلا أن هايدجر يرى ضرورة إعادة تأسيس علم اللغة على أسس أنطولوجية.

(133) "Nur im echten Reden ist eigentliches Schweigen möglich " (S & Z S . 163)

(134) Heidegger. M " Sein und Zeit " ss 160 - 165

(135) Ibid. S. 162

(١٣٦) زكريا ابراهيم : «فلسفة الفن فى الفكر المعاصر»، سلسلة دراسات جمالية (١) مكتبه مصر الفجالة : عام ١٩٦٦ م ص٢٧١ – ٢٧٢ .

(137) Heidegger. M.: " Sein und Zeit " SS, 170 - 171

(١٣٨) ريجيس جوليفييه : « المذاهب... » ص ٨٩ – ٩٠

(139) Brock . w: " Existence & Being " , p . 55

(140) Gelven . M.: A Commentary .. " , p 107

(141) De waelhens , A" La philosophie ..", p 113

(142) Brensen N.O.: " Heidegger's Theory .." , p 148 .

(143) De waelhens .A "La philosophie .. " , p 113

(144) Magda .K " Heidegger's philosophy .. " , p 120

(145) Steiner . G " Martin Heidegger ", s . 152

(146) Magda, k. " Heidegger's philosophy ..", p 121

(147) Chapalle . A " L'Ontologie ... ", p . 167.

(148) Heidegger M. " Sein und Zeit ", s 172

(١٤٩) ليس الفضول كما وصفه هايدجر معبراً دائماً عن الوجود الزائف : فهناك فضول إيجابى يمكن أن تتصف به الآنية هو فضول البحث العلمى .

(150) Heidegger . M " Sein und Zeit ", s 173

(151) De wealhens .A " La philosophie .. ", p 114

(152) Chapelle. A. " L 'Ontolegie ", p 167

(153) Brock. W. " Existence & Being ", p 56

(154) Heidegger M. " Sein und Zeit ", ss 175 - 176

(155) Magda . K. " Heidegger's philosophy ..," p 121- 122

(156) Heidegger . M. " Sein und Zeit " , ss 173 - 174

(١٥٧) ريجيس جوليفيه : «المذاهب .. » ، ص ٩٠

(158) Brensen No " Heidegger's Theory ..", p 148

(159) Steiner . G. " Martin Heidegger .. ", s 151

(160) De waelhens A " La philosophie ", pp 113 -114

(161) Heidegger. M. " Sein und Zeit :, ss. 175 - 176

(162) Brock. w " Existence & being ", p 56

(163) Brensen , No." Heidegger's Theory .. ", p 147 .

(164) Heidegger. M." Sein und Zeit ", ss 175.

(165) De waelhens .A " La philosophie .. ", pp 116 - 117

(166) Steiner . G " Martin Heidegger .", s 153

(١٦٧) عبد الرحمن بدوى : « دراسات فى الفلسفة الوجودية » ، ص ٨٥ – ٨٦

(168) De waelhens A." La philosophie .. ", p. 117

(169) Heidegger .M: " Sein und Zeit ", s 179

(١٧٠) ريجيس جوليفيه : « المذاهب .. » ، ص ٩١

(١٧١) مارتن هايدجر :«ماالفلسفة ؟» ، ص ٣٠

(172) Gelven .M "A Commentary ... " p 106

(173) Brensen , N.O. " Heidegger's Theory .." , p 146

(174) Heidegger. M" Sein und Zeit ", ss 176 - 176.

(175) Magda. K. " Heidegger's philosophy .. ", pp 123-124

(176) "Das in - der -welt - sein ist an ihm selbst versucherisch"
(s&z s 177)

(177) Heidegger. M" Sein und Zeit ", S. 177

(178) Chappelle . A " L'Ontologie .. ", p .67

(179) Heidegger .M " Sein und Zeit " , S 177

(180) Magda. K " Heidegger's philosophy .. ", pp 124

(181) Heidegger. M. " Sein und Zeit ", S . 178

(182) De waelhens A " La Philosophie ", p 115

(183) Heidegger . M " Sein und Zeit ", S 178

(184) Chappelle. A " L'Ontologie .. " , p 67

(185) Magda.K. "Heidegger's philosophy .," p 125

(186) Heidegger . M." Sein und Zeit ", s 178

(187) De waelhens . A " La philosophie", p 117

(١٨٨) ريجيس جوليفييه : « المذاهب ... » ص ٩٢

(189) Heidegger . M. " Sein und zeit ", s 179

(١٩٠) عبد الرحمن بدوى : « الموسوعة الفلسفية » ، ص ٦٠٢

(191) Magda . K. " Heidegger's philosophy ..", p 123

(192) Das verfallen ist eine existenziale Bestimmung d. Daseins selbers (s&z . s 176)

(193) Chapelle . A " L'Ontologie ..", p. 68

(194) Steiner . G" M. Heidegger.. ", ss 153 - 154 .

(195) Brock, W " Existence & Being " , pp 56 - 57

(196) Brensen N.O.: " Heidegger's Theory .. ", p 149

(١٩٧) ريجيس جوليفييه : « المذاهب .. » ص ٩١

(١٩٨) يقول هايدجر بهذا الصدد : « يضطرب الوجود الحقيقى فوق سقوط الموجود اليومى ، وهو من الناحية الوجودية طريقة معدلة خاصة بالحياة اليومية » .

(199) De waelhens A, " La philosophie " 116

(200) Richardson. W.J " Heidegger , Through phenomenolegy ..", p 71

(٢٠١) ولترستيس : « فلسفة هيجل » ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، دار الطباعة والنشر . القاهرة عام ١٩٨٠ ، ص ١٣٧ – ١٤١ .

الفصل الرابع
الآنية وجوداً حقيقياً (١)

تمهـــــيد ...

أسطورة الهم ودلالتها : – Di Cura Fabel « الدليل الفينومينولوجى على أن وجود الآنية هم » .

تمكن هايدجر من العثور على دليل فينومينولوجى يثبت أن وجود الآنية هم ، ويستمد هذا الدليل قوته البرهانية من التاريخ إستناداً إلى أن وجود الآنية يتسم بالنزعة التاريخية historicity على أن يفسر ذلك أنطولوجياً [١] .

ولكن كيف توصل هايدجر إلى هذا الدليل ، ومن ثم إلى ظاهرة الهم ؟

يقول هايدجر :

« ... منذ سبعة أعوام بينما كنت أبحث فى هذه التركيبات محاولاً الوصول إلى الأسس الأنطولوجية لأنثروبولوجيا أوغسطين ، توصلت لأول مرة إلى ظاهرة الهم ، ولم يعرف أوغسطين أو المسيحية القديمة عامة الظاهرة بوضوح ، كما لم نعرف المصطلح مباشرة ، وذلك على الرغم من أن الهم Cura قد لعب دوراً عند سنيكا [٢] ، وفى العهد الجديد . وفيما بعد توصلت إلى تفسير الآنية فى أسطورة قديمة ، وفيها نرى الآنية ذاتها بوصفها هماً ، ومثل هذه التفسيرات مستمدة من نظرة ساذجة أصلية للآنية ذاتها . وبأنها تلعب دوراً إيجابياً خاصاً لكل تفسير عرفه أرسطو » [٣] .

ويقول فى موضع آخر : « توصلت إلى هذه الأسطورة عن طريق كونراد بورداخ[٤] "Burdach" ، كما أن جيته Goethe قد عرف المصطلح بإعتباره وصفاً للإنسان الأولى« Primitive Menschen [٥] .

وأما عن الأسطورة ذاتها فيقول هايدجر :

« ... توجد هذه الأسطورة ضمن أساطير هيجنوس جامع الميثولوجيا اليونانية . إنها الأسطورة العشرون بعد المائتين ، وعنوانها الهم أو " Cura " هذا نصها :

كان الهم يعبر ذات يوم نهراً من الأنهار ، فلمح من بعيد قطعة صغيرة من الطمى، وراح الهم يفكر ماذا عساه صانع بهذه القطعة الصغيرة من الطمى ، حينما وجد نفسه وجهاً لوجه أمام جوبيتر ، ومضى الهم يطلب إلى جوبيتر (إله الآلهة عند الرومان) أن يسبغ الروح على تلك الصورة التى صنعها من الطين .. فلم يتردد جوبيتر فى إجابته إلى طلبه ، ولكن الهم ما كاد يشرع فى إطلاق إسمه على تلك

الخليقة الجديدة ، حتى إحتج جوبيتر على ذلك بحجة أن إسمه هو أحق بأن يطلق على هذا المخلوق ، وبينما كان الهم وجوبيتر يتقارعان الحجج حول أحقية كل منهما بالتسمية ظهرت « الأرض » ، وراحت هي الأخرى تطالب بأن يطلق إسمها على ذلك المخلوق بدعوى أنها هي التي أعطته قطعة من جسدها . ثم إستدار الجميع نحو (ساتورن) أو الزمان طالبين إليه أن يحكم بينهم بالعدل ، فلم يلبث ساتورن أن أصدر الحكم التالي : بما أنك ياجوبيتر قد وهبت الروح لهذا المخلوق ، فسيكون من حقك أن تستردها عند الوفاة ، وأنت أيتها الأرض بما أنك قد جدت عليه بالجسد ، فسيكون من حقك أن تسترجعي هذا الجسد ، فأما أنت أيها الهم ، فلأنك أنت الذى كونته بادئ بدء ، فسيكون من حقك أن تتملكه ، وتسيطر عليه طوال محياه ! ، وحيث أن ثمة خلافاً حول الإسم الذى يعطى له ، فلنطلق عليه إسم «آدم » أو الإنسان homo لأنه صنع من أديم الأرض humus(أى من التراب) (٦) " Erde - earth " .

تبين لنا هذه الأسطورة أن هايدجر قد عثر على التعبير الرمزى الخاص بنظريته فى « هم الزمان » ؛ فالأسطورة تبين كيف أن الإنسان مصدره فى الهم الذى يسرى فى دمه طالما كان حياً ، وأن « الزمان » هو صاحب القرار النهائى فيما يختص بطبيعة الإنسان ، فالزمانية تمدنا بالأساس الأنطولوجى لهذا المخلوق الذى صنعه الإهتمام وهو مانشير إليه تفصيلا فى الفصل السادس .

وحدد هايدجر فى ضوء هذه الأسطورة مهمة الأنطولوجيا بأنها « وصف الخصائص المكونة للوجود الإنسانى بإعتباره هما وعلاقتها بالزمانية » (٧) ، علماً بأن هذه الخصائص هى – كما سنرى – الوقائعية ، والوجود والماهوى ، والسقوط (٨) .

والأسطورة بصفة عامة – تدل على أن « الهم » وجود الآنية ، وأن هذه الأولوية للهم ترتبط بالطريقة المألوفة فى النظر إلى الإنسان بوصفة روحاً وجسداً (الأرض فى الأسطورة) .

والهم فى الأسطورة هو مصدر وجود الآنية ، ويحكم وثاقها مادامت موجودة – فى – العالم الذى يتسم بدوره بطابع الهم (٩) .

والأسطورة بصفة خاصة تشير إلى نوع من الفهم الأولى لما توصل إليه هايدجر من تحليل وجودى للآنية هماً ، وهى تشير نوعاً من التفكير الخالى من التأثيرات النظرية

المبالغ فيها ، وفيها نزوع نحو الرؤية الحدسية التى تؤيد أن وجود الآنية هم [١٠] .

ونحن فى هذا الفصل نطرح سؤالاً أساسياً ونحاول الإجابة عليه بعد أن نوضح تفسير هايدجر الأنطولوجى لظواهر أربع هى الهم ، والخوف ، والقلق ، والعدم .

وأما عن السؤال فهو كيف جعل هايدجر من الهم ، وعدم القلق وجوداً حقيقياً للآنية ؟

أولاً : تحليل ظاهرة الهم فينومينولوجيا : Sorge - Care

(١) وجود الآنية هم :

سبق أن أشار هايدجر إلى أن خصائص الآنية الأنطولوجية ثلاث وهى « الوجود الماهوى ، والوقائعية ، والسقوط » ، وتجتمع هذه الخصائص جميعاً فى سياق جوهرى يكشف عن البنية الكلية للآنية ، كما أشار إلى أن الوجود الماهوى « للآنية » هو دائماً وجود وقائعى وتحدده تلك الوقائعية بصورة أساسية [١١] [١٢] .

أما عند الوجود الماهوى ، فيعنى أن الآنيـــة دائماً فى « حـلـة إمكان وجود Sein - Können عليها أن تحققه [١٣] ، ويقصد بالوجود الماهوى « الوقوف – فى » Inständigkeit الذى يعنى بدوره « ضرورة الوقوف فى إنفتاح الوجود » ، وأن نفكر فى معاناة هذا الوقوف أو فى « الهم » والتلبث فيه ، وأن نفكر فى التغلب على النهاية القصوى (الوجود – للموت) كما سيأتى بيانه ، لأن هذه الأمور مجتمعة تكون الماهية الكاملة للوجود الماهوى ، مع ملاحظة أن الإنسان وحده يوجد وجوداً ماهوياً ، فالصخر والأشجار موجودة ولا توجد وجوداً ماهوياً ، والله موجود ولا يوجد وجوداً ماهوياً ، ومعنى ذلك أن الآنية وحدها هى التى يتميز وجودها بالوقوف المنفتح فى إنفتاح الوجود ، إنها الموجود الذى يتميز بأنه من الوجود وفى الوجود [١٤] .

وأما عن الوقائعية أو الوجود الفعلى ، فهى تتحدد دائماً بما ألقيت فيه وما وجد قبل أن توجد ، وما يتحتم عليها أن تتقبله وتوكل إليه ، وأما عن السقوط فيعنى أن تفهم الآنية نفسها من خلال ما تكونه ، وأن تضيع ذاتها أو تنغمر فى الموجودات المألوفة، وإملاءات الناس التى تحجب عنها وجودها الحقيقى .

والأمر الهام بهذا الصدد أن هذه الخصائص الثلاث تتجمع فى « الهم » [١٥] وأن الهم يوحد بينها جميعاً [١٦] .

وبذلك يمكننا القول بأن الجوانب الثلاث الأساسية للآنية وهى الوجود والماهوى أو الوجود المستبق لذاته فى علاقته الأساسية بإمكاناته الصميمة [١٧] ، والوقائعية أو الوجود الفعلى الدائم – فى – العالم [١٨] ، والسقوط Forfeiture أو الإنشغال بالاهتمامات اليومية ورفاق العالم اليومى ، إنما هى جوانب متصلة بعضها بالبعض الآخر ، وتكون بنية كلية أطلق عليها إسم الهم [١٩] .

أوضح هايدجر ذلك بقوله :

« .. وصفت الذات أنطولوجياً بالإستباق ، وهو وصف يتضمن العنصرين الآخرين لبنية الهم ، وهذه العناصر هى كما يلى :

(١) الوجود المستبق لذاته Das Sich-Vorweg-Sein, Being ahead-of- itself.

(٢) الوجود بالفعل – فى -Das Schon-sein-in, Being-already-in

(٣) الوجود بالقرب – من –Das Sein-bei, Being alongside

والهم بعناصره الثلاثة يقابل الوجود الماهوى. والإلقاء. والسقوط على التوالى» [٢٠] .

فإذا كان وجود الآنية يبدو كأنه يستبق نفسه دائماً من حيث إنه إمكان وجود، فهو مسئول عن وجوده بإعتبار أنه قد ألقى به فعلا – فى – العالم؛ فالوجود – إذن – واقعة أولية، وفى اللحظة التى أسأل نفسى عنها أكون موجوداً بالفعل بكل مايتضمنه هذا بالنسبة لى من ضرورة إسقاط نفسى أمامى ، أى أن أكون «مهموماً» fur Sörge tragen بهذا الأمر أو ذاك [٢١] .

ويمكن القول بناءاً على ما تقدم – إن للآنية ثلاثة تركيبات وجودية مميزة :

(١) « التأثر الوجدانى » الذى يبين طريقة وجود الآنية Bfindlichkeit, State - of - mind، ونشير إليه عند الحديث عن القلق، ويمثل أسلوب الوقائعية للآنية

(٢) « الفهم » الذى يكشف عن الذات ، ويبين طرق إمكان وجود الآنية ويعبر عن أسلوب الممكن .

(٣) « السقوط » الذى يبين إحتجاب الآنية وراء اللغو ، والفضول والإلتباس فى الوجود الزائف ويعبر ذلك كله عن أسلوب السقوط ، مع ملاحظة أن الهم هو الأساس الذى تتجمع حوله هذه التركيبات الثلاثة .

نستخلص مما سبق أن الآنية – فيما يتعلق بالإستباق – نوع من الوجود تهتم

بوجودها الخاص أو هى « من أجل » هذا الوجود ، وإمكانياته الصميمة .

هذه الصلة بإمكانية الوجود تعنى أنطولوجياً أن الآنية فى وجودها توجد دائماً وجود الإستباق ، أن هذا الوجود لا يؤخذ منفصلا عن الذات بدون عالم ، لأنه يوضح جانباً واحداً من الوجود – فى – العالم ؛ أنه ملقى – به – فى – العالم ومتروك هناك لمسئوليته الخاصة . إنه دائماً فى العالم وجود الإستباق .

ولا يتكون الوجود الماهوى الوقائعى للآنية فقط من إمكانية الوجود – فى – العالم الملقى به ، فالآنية منخرطة دائماً فى عالم الهم ، وتهتم إهتماماً فعالاً بالموجودات – فى – متناول اليد ، وهنا يظهر السقوط[٢٢] علماً بأن السؤال عن العلاقة بين الوجود الزائف بما يتسم به من ضرورة ، والنزوع إلى الآنية وجوداً حقيقياً إنما يعثر على الإجابة عليه فى الفصل الأخير من الجزء الأول من «الوجود والزمان» فى صورة الهم ؛ أى أن الوجود – فى – العالم – بمعنى وقائعى وجودى – هو عند هايدجر الشعور بالهم[٢٣].

أشار هايدجر إلى علاقة ظاهرة الوجود – فى – العالم بظواهر الهم ، والإهتمام ، والرعاية قائلا : « *لقد عالجنا ظاهرة الهم بطريقة معينة منذ البدء عندما تحدثنا عن الإهتمام بوصفه ذلك الإسلوب الحقيقى للوجود – فى – العالم ، وليس الإهتمام فى حد ذاته إلا أسلوباً لوجود الهم ، وبخاصة لأن الهم هو سمة وجود الموجود الذى يعرف أساساً بالوجود – فى – العالم ؛ أى أن الهم كبنية للآنية هو الوجود – فى بوصفه إهتماماً ، كما أن الهم كما يوجد – فى – العالم يتطابق eo ipso مع الإهتمام*[٢٤] *وإذا كان الوجود كإمكان يمثل نوع وجود الآنية – فى العالم ، فإنه يتضمن أنطولوجياً علاقة الآنية بالموجودات داخل العالم ، وعلى ذلك فالهم هو دائماً الإهتمام والرعاية حتى وإن كان ذلك فى صورة خالصة*[٢٥] .

ويعنى ذلك أن الآنية عند هايدجر « مخلوق مهتم » ، وعلاقته بعالمه المحيط هى علاقة إهتمام عملى ، وعلاقته بالعالم الجماعى علاقة إهتمام شخصى أو بمصطلح هايدجر علاقة رعاية ؛ فالإهتمام هو العامل المحدد لوجود الموجود الإنسانى[٢٦] ، وإذا كانت علاقة الآنية والعالم علاقة وجودية قوامها الشعور بالإهتمام ، فإن مجرد إرتباط الآنية بالعالم هو الذى يجعل منها موجوداً « مهموماً » يحمل دائماً عبء وجوده[٢٧].

ولا يقتصر الهم على أنه إهتمام مصحوب بشئ من القلق . وإنما هو أيضاً إنشغال

الآنية أو أن تكون مهتمة أو مهمومة (٢٨) ، كما لا يعنى الوجود – فى – العالم بوصفه وجوداً أساسياً للآنية وجودها فى علاقة مكانية مع الموجودات الأخرى ، فالآنية تسكن – فى – العالم ، وتعثر على بيتها – فى – هذا العالم ، وتشعر بالهم نحو هذا العالم ، وينكشف العالم فينومينولوجياً للآنية بوصفه عالم هذه الآنية . وهو العالم الذى تشعر نحوه بالهم (٢٩) .

هذا ويمكن القول بأن الهم هو « الشعور بالهم نحو » care for ، ويتخذ أشكالاً لاحصر لها ؛ فهو « هم » بالوجود – فى – متناول اليد ، «وهم» بالوجود الحاضر ، «وهم» بالآخر (الرعاية) ، وهو أساساً إهتمام بـ " Concern - With " «وهم» لإستجابة الوجود سواءً كانت حجباً أم كشفاً على إعتبار أن الوجود ذاته بمثابة تحول للموجودات أو إعادة تشكيل لها ، وفى ضوء هذه الصفات الأونطيقية للإهتمام concernedness Besorgtheit إستمد هايدجر تعريفه التالى للآنية أو الإنسان بوصفه راعياً للوجود Hütter,Hirt-Shepherd ؛ فالهم هو دائماً إهتمام ورعاية بمعنى خاص على نحو ما رأى هايدجر (٣٠) .

وينبغى أن تؤخذ مصطلحات الهم . والإهتمام ، والرعاية care - concern بمعانيها الأنطولوجية لا السيكولوجية ، كما أن مصطلحاً مثل « هم الذات » caring - about - the self تكرار لأن كل أمثلة الهم تتضمن فكرة الذات (٣١) .

يقول هايدجر فى ذلك :

« هذا الوجود الذى يحمل معنى ودلالة مصطلح الهم ، والذى يستخدم بطريقة أنطولوجية خالصة بعيدة كل البعد عن المعنى الأونطيقى لـ « الوجود المهموم » worry - Besorgnis ، أو «الوجود الخالى من الهموم (٣٢) - carefreeness sorglosigkeit أو « هموم الحياة (lebenssorge) Tribulation,Cares of life .

ويعنى ذلك أن الهم عند هايدجر ليس هو الحزن والنكد والغم (٣٣) ؛ فالهم هو التركيب الوجودى الأساسى للآنية ، ولا يعنى هموم الناس worries ولا إهتماماتهم Conecrns (٣٤) .

فالهم بإعتباره إستباقاً للذات ليس سلوكاً جزئياً عرضياً للآنية بالنسبة إلى نفسها ، وإنما يحدد تحديداً وافياً تعينات الوجود جميعاً بكل ما فيها من وحدة عميقة ، وعندما

يقول المرء ليس « عندى » هم أو لو أن عندى « هماً » ، وإذا كنت أريد أو أشتهى أو أنفر ، فإن ذلك كله نتيجة .. لأننى أنا الهم من حيث أننى موجود (٣٥) .

يتبين لنا مما سبق أن هايدجر يرفض المعنى الأخلاقى لمصطلحاته ؛ فإستخدامه لهذه المصطلحات التى تبدو أخلاقية لا يمكن إلا أن يؤخذ بالمعنى الأنطولوجى ، ويعنى ذلك أن تناول هايدجر للآنية يرتبط تماماً بالأنطولوجيا ، فهو عندما يعرف الهم يضيف قائلاً: « *بمنأى عن المعنى الأونطيقى للوجود المهموم ، أو الوجود الخالى من الهموم* » والهم بهذا المعنى سابق أنطولوجياً على أى مفهوم أونطيقى علماً بأن وظيفة الأنطولوجى دائماً هى جعل الأونطيقى أمراً ممكن الحدوث .

ويعنى ذلك أن المشكلة تكمن فى المعنى الذى نفهمه من التعبيرات « الأنطولوجية - أونطيقية » عند هايدجر ؛ فهذه المصطلحات يمكن إدراكها بوصفها تعبيرات سيكولوجية من جهة ، وبوصفها أنطولوجية من جهة أخرى ؛ ومع ذلك فقد أكد هايدجر على الدلالة الأنطولوجية لها ، وحذر من فهمها بمعنى أو نطيقى .

ولا ينفى ذلك وجود علاقة داخلية بين المعنيين الأونطيقى والأنطولوجى لمصطلحاته ، كما أن بعض الحالات الأونطيقية تكشف أكثر من غيرها عن البنية الأنطولوجية للآنية بوصفها هماً ، وعن طريق ما هو أنطولوجى (الذى يتأسس عليه الأونطيقى) إستطاع هايدجر أن يبين تأثير الإمكانية فى البنية الأنطولوجية للآنية التى أراد تأسيسها (٣٦) .

يمكننا الآن أن نفهم ما يقصده هايدجر من أن « وجود الآنية يكشف عن نفسه بوصفه هما » (٣٧) .Dasein enthüllt sich als die sorge ، فالهم مصطلح يعبر عن وجود الآنية كواقعة خالصة بسيطة(٣٨)(٣٩) ، مما يعنى أن الوجود بالنسبة للآنية هم ، وكل ماتقوم به الآنية من أفعال هو تجلٍ للهم ، كما أن الوجود الماهوى يكشف عن نفسه بوضوح أكبر فى لحظات الهم المتزايد (٤٠) .

وعندما يقول هايدجر بأن وجود الآنية هم ، فإنه لايعنى فقط أن التركيب الكلى لوجود الآنية الذى نعبر عنه بكلمة « أنا موجود » يفسر بوصفه هماً ، وإنما يعنى أيضاً أن الموجود يمكنه أن يوجد « هناك » فقط بوصفه هماً أو بوصفه موجوداً وقائعياً يوجد - فى - العالم فى صورة الهم ، كما أن إنكشاف الموجود لا يتم لأنه موجود وقائعى - فى - العالم يتسم بالهم (٤١) .

أوضح هايدجر أن :-

« وجود الآنية ... وجود - في من حيث هو كذلك ، وأن التفسير الصحيح للظاهرة الأساسية الخاصة بالوجود - في يؤسس وحدة التركيب الأصلي للآنية ، وأنه في ضوء تفسير الوجود - في تفسيراً أصيلاً ، يمكن توضيح بنية وجود الآنية ، ثم صياغة مصطلح لتعريف تركيب الآنية المسمى بالهم[٤٢] ... ولا يعبر « الوجود - في » عن العلاقة بين موجودين واقعيين ؛ وإنما عن وجود الآنية ذاتها الذي ينتمي إليه العالم في زمان ما ، والذي هو وجودي أنا الخاص الذي هو بدوره أولاً وغالباً وجود الناس » .

لذا فمن الخطأ - إذا توخينا الدقة - أن نصف أسلوب وجود الآنية بأنه الكون الأصغر في مقابل العالم بإعتباره كوناً أكبر ، لأن أسلوب وجود الآنية يختلف أساساً عن أي نوع من الأكوان .

وبهذا التفسير «للوجود - في» بما هو كذلك، نكون قد وصلنا إلى تحليل الظاهرة الأساسية للوجود-في- العالم بوصفه بنية كلية "als Ganzem-as awhole" .

وجدير بالذكر أننا لانصل إلى البنية الكلية للآنية من خلال عالمها اليومي ، وإنما من خلال الأساس الأنطولوجي الذي تقوم عليه عناصر هذه البنية[٤٣] ، فمع ظاهرة الهم نصل إلى بنية الوجود التي تمكننا من فهم سمات وجود الآنية ليس فقط من حيث التركيب من حيث هو كذلك ، وإنما أيضاً من حيث الطرق الممكنة للوجود المعبرة عنها[٤٤] .

وإذا كان الهم معنى مزدوج يتمثل في :-

١ - الهم المتجه نحو موجود ما من موجـــودات العالم (الإهتمام) أو الإنخراط Aufgehen in der welt, absorption مع « موجودات العالم » .

٢ - والإندماج مع Hingabe - devtion ، فإن هذا لا ينفي أن الهم هو الحالة الأساسية للآنية في سعيها الحثيث نحو الوجود الحقيقي[٤٥] .

(٢) تميز الهم عن غيره من الظواهر :-

أشار هايدجر إلى أن توضيح الهم كظاهرة وجودية يتطلب أن نميزها عن غيرها من الظواهر المرتبطة بها مثل « الإرادة » Wille - Will « التمنى » Wünschen - Wishing ، و« الدافع » Drang - urge ، و« الميل » Hang - addiction ، فالهم لا يستمد من هذه الظواهر لأنها تقوم عليه[٤٦] كما أن ظاهرة الهم في بنيتها الكلية

غير قابلة للتجزئة ، لذا فإن أى محاولة لردها إلى أفعال بعينها أو دوافع معينة مصيرها الإخفاق ، علماً بأن هذه الظواهر إنما يقوم أساسها على الهم ، كما أن كل التركيبات الوجودية التى أستخدمت لوصف الآنية تقوم أساساً على الهم(٤٧) .

يرى هايدجر أن هذه الظواهر تقوم على الهم بمقدار ظهورها فى الآنية على وجه الإطلاق ، ولا يمنع ذلك من النظر إليها بإعتبارها مكونات أنطولوجية تدخل فى تكوين الكائنات الحية (٤٨) .

« فالإرادة » Wollen عند هايدجر تتعلق دائماً بالشئ المراد ein Gewoltes الذى نعرفه من خلال الغاية المقصودة من ورائه Worum - willen ، وإذا كانت الارادة ممكنة أنطولوجياً ، فإن العناصر التالية مكونة لها : –

١ – الكشف القبلى عن الغاية بصفة عامة « الإستباق » .

٢ – إنفتاح الموجود موضوع الإهتمام « العالم بوصفه مكان الوجود الفعلى » .

٣ – إلقاء الآنية إمكاناتها إلى الأمام فى صورة المشروع المتجه نحو الوجود المراد ، والأمر الهام أنه فى ظاهرة الإرادة تتضح البنية الكلية للهم ، وأن مشروع الآنية يتم فى كل الأحوال فى عالم تم إكتشافه من قبل ، وهى تستمد إمكانياتها من هذا العالم وفقاً للطريقة التى يفسر بها « الناس » الأشياء ، علماً بأننا فى حالة الإرادة ندرك الموجود أو نضع إمكاناته فى صورة المشروع إما على أنه موضوع الإهتمام أو موضوع للرعاية(٤٩) وفى «التمنى» Wünschen تلقى الآنية بوجودها إلى الأمام نحو إمكانياتها التى لم تتحقق بعد ، وعندما يضع العالم نفسه فى صورة مشروع بوصفه موضوعا للتمنى Wunsch - welt, a wish - world فإن الوجود – فى– العالم يفقد ذاته فى الموجودات –فى– متناول اليد. والتمنى يفترض مسبقاً الهم من الناحية الأنطولوجية(٥٠) على إعتبار أن الهم يؤسس إمكانية الوجود الحر Möglichsein des Freisein ؛ أما الآنية التى لا تشعر بالهم Careless - Uncaring ، فهى ليست آنية حرة(٥١) .

وأما عن ظاهرتى « الدافع والميل » ، فيرى هايدجر أنهما ترتبطان بالهم إرتباطاً وثيقاً ، وأن إستباق الآنية – فى – العالم يعد الهم شرطاً لإمكان الدافع والميل ، والعكس ليس صحيحاً .

ويتسم « الدافع » بسمة التوجه « نحو » شئ ما ، وهذه السمة ضرورية ، وفى الدافع يصبح الهم إهتماماً موجهاً وليس شيئاً آخر ؛ فالدافع أسلوب وجود للهم ،

وبخاصة الهم الذى لم يتحرر بعد ، ولكن الهم ليس دافعاً ، وعدم تحرر الهم يعنى أن البنية الكاملة للهم فى الدافع لم تصل بعد إلى وجودها الحقيقى(٥٢)

ولأن الدافع لايشعر بالهم إلا فى «توجهة نحو» (الموجودات) das - Hin - zu، فإنه يعمى عن أى شئ آخر ، ويعبر ذلك عن صورة معدلة من صور الهم .

وأما « الميل » فهو الآخر تعديل للهم ، وكما أن الدافع يتجه نحو (الموجود) ولاشئ سوى ذلك ، فإن الميل يوجد بالفعل فى شئ ما ، الميل وجود خارجى يعبر عن فرار الآنية من مواجهة ذاتها أثناء وجودها – فى – العالم ، وعلينا ألا نخلط بين هذين التركيبين للدافع والميل : الدافع هو الهم الذى لم يتحرر بعد ؛ فى حين أن الميل هو الهم المقيد بوجوده – فى – « العالم » .

وفى الهم يكون الميل والدافع كل آنية كما يمكن لهاتين الظاهرتين أن تتعدلا فى ضوء الإمكانية الحقيقية للهم ، والهم منذ البداية متضمن فى ظاهرتى الدافع والميل . ومع ذلك فليس الهم هو الدافع أو الميل(٥٣) .

تتبين مما سبق أنه فى حالة الدافع الخالص لا يصبح الهم حراً على الرغم من أن الهم يمكن من الشعور بالدافع أنطولوجياً ؛ أما فى حالة الميل ، فإن الهم يكون مقيداً دائماً ، وهما فى النهاية إمكانيتان للآنية الملقى بها – فى – العالم كما أن « الدافع إلى الحياة » – كما يرى هايدجر – لا يمكن إلغاؤه أو التغاضى عنه .

وإذا كان الدافع والميل إمكانيتين تقومان أنطولوجياً على الهم ، فإن التعديل ينالهما بطريقة أو نطيقية موجودية عن طريق الهم وجوداً حقيقياً .

(٣) البنية الصورية للهم :

يتخذ هايدجر من التحليل العينى للسقوط الذى بيناه آنفاً نقطة إنطلاق للوصول إلى البنية الكلية للآنية ، فنحن عندما نتحدث عن الإستباق – كما سيأتى بيانه – فإن الآنية تكون فى كل الأحوال « ذات – الناس » ، وحتى فى الوجود الزائف تبقى الآنية أساساً مستبقة لذاتها ؛ لأن فرارها من مواجهة هذه الذات فى حالة السقوط يبين أنها الموجود الذى يكون وجوده هو موضوعه الأساسى(٥٤) .

ويعنى ذلك أن الآنية بما هى كذلك تنشغل عموماً بأحداثها اليومية الزائفة ، وذلك هو ما يعنيه السقوط ، علماً بأن السقوط ليس موقفاً عرضياً ؛ وإنما يجب أن ينضاف إلى الوصف العام للآنية من حيث هى كذلك(٥٥) .

وجدير بالذكر أن « الوجود الحقيقى للذات » – من وجهة نظر أونطيقية – «يحتجب» فى السقوط ، وهذا الإحتجاب حرمان من « الإنفتاح » الذى يتجلى فينومينولوجياً عندما تفر الآنية من مواجهة ذاتها ، ففى بعد الآنية عن موضوع هروبها تنفتح « هناك » ويمكننا ذلك الإنفتاح من الإدراك الأنطولوجى لطبيعة ما تفر منه الآنية ، ومواجهته ، وإدراكه من حيث هو كذلك ،[٥٦] ويساعدنا على إدراك ذلك أن الوجود – فى – العالم يقوم على الإنفتاح ، وأن كلية هذا البناء وتركيبه الأساسى هى الهم ؛ أى أن صياغة هايدجر للهم تبين إنفتاح الذات ، والعالم ، والموجودات داخل العالم الذى أصبح ممكناً من خلال بنية وجود الآنية [٥٧] .

ويمكننا أن نضيف إلى ذلك أن الحياة اليومية المتوسطة للآنية سقوط وإنفتاح ؛ وجود ساقط منفتح ملقى به فى صورة المشروع « الوجود – فى – العالم » ، ويتخذ موضوعه من إمكانيته الصميمة فى الوجود سواءً كان هذا الوجود وجوداً – فى – العالم أم وجوداً – مع– الآخرين بالقرب من موجودات العالم [٥٨] .

أشار هايدجر إلى أن الآنية هى الموجود الذى يكون موضوعه هو الوجود ذاته ، ويتضح ذلك فى « الفهم » بوصفه وجوداً يتخذ صورة المشروع ، ويتجه نحو إمكانيته الصميمة فى الوجود ، وتعبر هذه الإمكانية عن الغاية من وجود الآنية ، ويعنى المشروع المتجه نحو الامكانيات الصميمة للوجود من الناحية الأنطولوجية أن « الآنية تستبق ذاتها بإستمرار » فالآنية دوماً فيما وراء ذاتها über sich hinaus, beyond itself ، ولا يعبر ذلك إلا عن إتجاه الآنية نحو إمكانية الوجود المعبرة عن ذاتها .

إذن بنية وجود الآنية التى تعبر عن موضوعها يمكن تسميتها « بوجود الآنية المستبق لذاته » وتصف هذه البنية التركيب الكلى للآنية ، كما تصف الذات كوجود – فى – العالم ، علماً بأن كمال الآنية وتحولها إلى ما يمكن أن تكونه فى وجودها الحر من أجل تحقيق إمكاناتها فى صورة المشروع يتحقق عن طريق « الهم » ، وأنه فعل من أفعال الهم ، وهو الذى يحدد السمة المميزة لهذا الموجود [٥٩] .

لتبين مما سبق أن هايدجر فى تحليله « للفهم » قد أشار إلى أن السمة الأساسية له هو أنه « مشروع ممكنات » ، وعندما تطبق ذلك على معنى الذات ، فإن الفهم يضع المشروع أمام إمكاناته الخاصة ، فإذا كانت الآنية واعية بوجودها الممكن ، فإنها هى تلك الإمكانات ، ومن ثم يمكنها أن تضع أمامها فى صورة المشروع إختيارات

«الوجود الحقيقى» التى يكون فيها وجودها الخاص دالاً .

ويسمى هايدجر هذه البنية التى يكون معناها موضوعاً للآنية «بالإستباق أو الوجود المستبق لذاته» ، علماً بأن الآنية لا تستبق ذاتها إطلاقاً ، وإنما هى «إستباق للذات – فى – العالم» وعياً منها بحدود الواقع (٦٠) .

يقول هايدجر بهذا الصدد :

« كل إهتمام ، وكل موجود نعرفه عن طريق الهم يتضمن مسبقاً نوع وجود – أنا أستطيع) Ich Kann، وأنا أستطيع بوصفها حالة معبرة عن وجود الآنية هى دائماً فاهمة قادرة Verstehendes Ich Kann.. ، والفهم فيما يتعلق بالآنية لا يعنى سوى القدرة على فعل شئ ما .. بحيث يمكن القول : (أنا موجود ، إذن فأنا أستطيع) ، ولأن الآنية تعرف بالإستطاعة ، فهى تحصل على الممكنات بمعنى الفرص والوسائل اللازمة لتحقيقها ... وتضع ذلك كله موضع الإهتمام .. الآنية فى حد ذاتها وجود ممكن » (٦١) .

وإذا كانت الآنية تتخذ من وجودها الخاص موضوعاً لها ، فإن ذلك يفترض ماهية متخارجة للآنية لا تدرك إلا بواسطة الهم ، وينبغى إدراك ذلك فى ضوء «توقع» الآنية لذاتها – هناك Vorwegnehmen - anticipation .

وإذا كان وجود الآنية هو الموضوع الذى يدور حوله الهم ، فإن الآنية تستبق دائماً وجودها الخاص ، حتى وإن لم يكن ذلك صادراً عن وعى منها بذلك (٦٢) .

ويمكن القول – بناءاً على ما سبق – أن كلمة الوجود الماهوى تعنى نحواً من أنحاء الوجود ، وبالذات وجود الموجود الذى يقف مفتوحاً من أجل إنفتاح الوجود الذى يقوم فيه بتحمله إياه، والتحمل له يخبر ويعانى تحت إسم الهم كما أن هذه الماهية المتخارجة للآنية لاتدرك إلا بواسطة الهم ، والتحمل معاناً على هذا النحو هو ماهية التخارج ek-stasis الذى ينبغى أن يدرك بالفكر إدراكاً محكماً (٦٣) .

ويتخذ الوجود المتخارج عن وجود الآنية das Aussein موضوعه دائماً من العالم، كما تعبر بنيته عن الوجود الذى لم أكنه بعد ، وعن عدم حصول الآنية على شئ ما خارجاً عنها ، مما يعبر بدوره عن فكرة الإفتقار Bedürfen - need أو الإحتياج Entbehren-Lack، (٦٤) علماً بأن ما هو متخارج يتوقف على الوقوف فى «الخارج أو الهناك».

هذا ، ويعبر « الكشف » Entdecktheit - discoveredness عن الآنية بوصفها وجوداً – في – العالم ، كما أن الهم يتحدد عن طريق الكشف ، والظواهر التي تتسم بالكشف هي الظواهر القصدية التي تتوجه فيها الآنية نحو شيء ما ، ونحو الوجود الفعلي–في– ونحو الوجود المستبق لذاته، ولهذه الظواهر «بصر» Sicht - sight في حد ذاتها ، وبمقدار ما يمكن للآنية أن تبصر وترى ، يمكننا أن نفهم أساس تفسير قديم لها يقوم على أن «النور الفطرى » Lumen naturale كامن في الآنية ، فالآنية وفقاً لطبيعتها ووجودها « نور » ويعرف هذا الوجود فطرياً بالنور ؛ بمعنى أنه مستنير في حد ذاته in sich selbst gelichtet ، وأنها موجودة بالقرب من « موجودات العالم » (٦٥) .

ولقد قام هايدجر بتعريف بنية الهم الصورية على النحو التالي :

« وجود الآنية يعني الوجود – المستبق – لذاته – في – العالم بوصفه وجوداً فعلياً – بالقرب من الموجودات التي نلقاها داخل العالم » .(٦٦)

وينبغي أن نفهم هذا الوجود المستبق لذاته ، بإعتباره عنصراً للموجود الذي هو وجود–في–العالم،كما أن هذه البنية الصورية للهم تنطبق على كل سلوك تقوم به الآنية (٦٧) .

يتبين لنا من التعريف السابق أن للهم بنية مركبة تقوم على أجزاء ثلاثة هي :

(١) الوجود المستبق لذاته sich - vorweg - sein .

(٢) الوجود بالفعل – في schon - sein - in, being already - in.

(٣) وجود بالقرب – من Sein - bei, being alongside .

ويشير « الوجود المستبق لذاته » إلى السمة الأنطولوجية للوجود الماهوى وعلى أساس مشروع الإمكانيات لا تكون الآنية أبداً هنا والآن مثل الأشياء ؛ ولكنها تستبق دائماً ذاتها ، ولا ترتبط في ذلك في المقام الأول بالموجودات الأخرى بقدر ما ترتبط بقدرتها الخاصة على – الوجود ، وهذا الأسلوب في الوجود هو بمصطلح أنطولوجي دقيق « وجود متجه نحو » بمعنى أن الآنية تنزع بإستمرار إلى إمكانية وجودها الماهوى، علماً بأن الذات التي يستبقها الهم في هذا المقام هي دوماً ذات – الناس .(٦٨)

وأما عن معنى الجزء الثاني من التعريف وهو الوجود الفعلي – في – فيمكن إيجازه فيما يلي :

لما كانت الآنية تقيم فى العالم ، فإن هذه الإقامة ، وهذا السكن يمثل بالنسبة لها واقعه دائمة قد حدثت بالفعل ولايمكن للآنية أن تتخطى هذا الوجود الفعلى لكى تنشئ وجودها الخاص ؛ فالهم بالمعنى الدقيق للكلمة هو ما يسمى فى تاريخ الفلسفة بالوجود الواقعى للإنسان real existence ؛ بينما العالم هو سمة وجودية فقط لهذا الوجود .

أما عن الموجودات التى نلقاها داخل العالم « كما جاءت فى التعريف » فليست هي الآنية ، وليست تركيبات أنطولوجية خالصة ، وإنما هى موجودات عينية أونطيقية ، ويتعين تمييزها عن المفهوم الأنطولوجى للهم .

وأما عن معنى الجزء الثالث من التعريف وهو « الوجود بالقرب – من » ؛ فإن بنية هذا الوجود تدل مباشرة على علاقة الآنية بالموجودات الأخرى داخل العالم ، والآنية تفر إلى هذه الموجودات بإستمرار بدافع من قلق كامن خفى ، هذا فضلاً عن أن الوجود بالقرب – من (الموجودات داخل العالم) يعبر عن طريقة السقوط الأساسية التى تعانيها الآنية ، والتى فيها تفقد ذاتها فى غمار إنشغالها بالأشياء والموجودات ، ويلاحظ أن هايدجر لم يشر إلى بنية الوجود – مع – الآخر فى هذا الصدد ؛ لأنها موجودة ضمنياً فى الوجود المستبق لذاته ، وفى الوجود الفعلي–فى[٦٩].

للهم – بناءاً على ما سبق – بنية صورية متمثلة فى وجودها – فى – العالم ، والآنية تتخذ من هذا الوجود موضوعاً لها ، والآنية فى كل ما تنجزه تهتم فى نفس الآونة بإنيتها ، كما أن الوجود المستبق لذاته الخاص بالآنية يعبر عنها وهى فى حالة الإهتمام ، ويبين أن الهم أو الآنية فى حالة الهم قد ألقت بوجودها الخاص إلى الأمام، وتجاوزته بوصفه تركيباً وجودياً وقائعياً als existenziale Faktizitat, as existential Facticity[٧٠] .

(٤) الهم وعلاقته بالسؤال عن معنى الوجود :

أشار هايدجر إلى أن تحليل الآنية فى ضوء ظاهرة الهم هو تمهيد الطريق «لإشكال الأنطولوجيا الأساسى» ؛ [٧١]

die Fundamental ontolgische Problemathik وهو السؤال عن معنى الوجود بصفة عامة die Frage nach dem sinn von Sein überhaupt ، وإذا كان فهم معنى الوجود يتسم بسمة وجود الهم ، وإذا كان الهم فى حد ذاته وجوداً فعلياً –

مستبقاً - لذاته - فى العالم ، فإن الفهم كطريقة للوجود المتجه نحو « العالم وموجوداته » يتحدد عن طريق هذا النوع من وجود الآنية المتمثل فى الهم [٧٢] .

ويعنى ذلك أنه إذا كان الهم هو الإسم الذى أطلقه هايدجر على الوجود - هناك الواقعى للآنية ، فإنه يلزم عن ذلك أن يكون مصدر أى فهم للوجود [٧٣] كما يعنى أنه إذا كان لتفسير وجود الآنية بإعتباره أساس تناول السؤال الأنطولوجى عن معنى الوجود أن يصبح تفسيراً أصيلاً ، فلابد له قبل ذلك أن يلقى الضوء على وجود الآنية فى خصوصيتها الممكنة - أى فى صميم وجودها وطابعه الحميم) ، وفى كليتها وشمولها[٧٤] إستناداً إلى أن « الهم » هو أول إجابة موجزة قدمها هايدجر للسؤال عن وجود الآنية أو ماهية الوجود الماهوى بوصفه وجوداً - فى - العالم الذى يختلف أساساً عن وجود سائر الموجودات[٧٥] .

... بعد هذا العرض لظاهرة الهم بوصفها البنية الأساسية للآنية يمكننا أن نتبين المعنى الفينومينولوجى للقصدية Intentionalität ، فإن كان معنى القصدية هو «توجه الذات الخالص والمستقل - نحو » ، فإنه يجب أن يرتد مرة أخرى إلى البنية الأساسية للآنية بوصفها وجوداً نعلياً - مستبقاً - لذاته - فى - « العالم » ، ويرى هايدجر أن ذلك وحده هو القصدية بمعناها الحقيقى [٧٦] .

ويعنى ذلك أن « الهم هو أول صفة عامة للقصدية الإنسانية » ، وأن هذه الصفة توحد العناصر التى تتكون منها الآنية : « وجود ماهوى - وقائعية - سقوط » ، كما أن قصدية الحياة اليومية إنما تعبر عن الحياة اليومية كبنية كلية أصلية ومستمرة ، ويمكن تحديد سمات الوحدة الكلية التى تجمع بين هذه العناصر فى ضوء كونها مؤسسة أنطولوجياً على ظاهرة الهم « فوجود الآنية الكلى والأصلى هو الهم . ومن ناحية أخرى ، فإن الهم يوضح أن علاقة الآنية بذاتها ووجودها أو بقصديتها سمة ضرورية للقصدية بأسرها ، علماً بأن مصطلح الهم يؤكد به هايدجر على السمة العملية الأساسية التى هى جزء من نظريته عن القصدية فى العالم اليومى، وعلى ذلك ، فإن كل العناصر البنائية للقصدية تقوم على الهم الذى يصف وجود الآنية الأنطولوجى أكثرُ من كل هذه العناصر » ذلك أن نشاط الآنية أو فاعليتها ، وقصديتها إنما هى فى النهاية تلك العلاقة المريدة ، المهتمة ، المفسرة ، الفاهمة للواقع فى موقف ما[٧٧][٧٨] .

تعقيـــب ...

يمكننا الآن الإجابة عن الجزء الأول الخاص بسؤال هذا الفصل وهو :

كيف جعل هايدجر من « الهم » وجوداً حقيقياً للآنية ؟ فيما يلى :

بدأ هايدجر بحثه لظاهرة الهم بتعريفه للبنية الصورية لها قائلاً :

« يعنى وجود الآنية أنه الوجود المستبق – لذاته – فى – العالم بوصفه وجوداً فعلياً بالقرب من الموجودات التى نلقاها داخل العالم ، علماً بأن هذه البنية الصورية تنطبق على كل سلوك تقوم به الآنية » .

وتبين لنا من شرح هذا التعريف أن :

الخصائص الأنطولوجية للآنية ثلاث هى : الوجود الماهوى ، والوقائعية ، والسقوط، وأن هذه الخصائص تتجمع فى « الهم » الذى يوحد بينها جميعاً ، كما أنها تمثل العناصر الثلاثة التى تتكون منها بنية الهم الصورية وهى الوجود المستبق – لذاته ، والوجود بالفعل – فى ، والوجود بالقرب – من (الموجودات) على التوالى .

(أ) **الوجود الماهوى أو الوجود المستبق** – لذاته يعنى أن الآنية وحدها فى حالة إمكان – وجود عليها أن تحققه ، وأن الآنية تقف فى إنفتاح الوجود ، وهى مهمومة بهذا الوجود ؛ فالوجود المستبق لذاته سمة أنطولوجية للوجود الماهوى يقوم على أنها «إمكان – وجود» ، أو موجود يتجه بإستمرار نحو إمكان الوجود ، علماً بأن الذات التى تستبقها الآنية دوماً هى ذات – الناس .

(ب) **الوجود الفعلى – فى أو الوقائعية** : سمة أنطولوجية أخرى للوجود الماهوى ويعبر عن واقعة إرتماء الآنية فى العالم بما تحمله من أعباء تقع على كاهلها ، وهى واقعة لا يمكن تخطيها ، وهى ما يسمى فى تاريخ الفلسفة بإسم « الوجود الواقعى للإنسان » . أما العالم فهو سمة أنطولوجية لهذه الوجود ، أما الموجودات التى نلقاها داخل العالم ، فهى موجودات عينية أونطيقية ينبغى تمييزها عن المفهوم الأنطولوجى للهم .

(جـ) **الوجود بالقرب – من (الموجودات) أو السقوط** : وهو سمة أنطولوجية ثالثة لوجود الآنية ومعناها ضياع الآنية فى الموجودات المألوفة وإملاءات الناس التى تحجب عنها وجودها الحقيقى .

ويترتب عما سبق ما يلى من نتائج :

(١) أن الوجود – فى – العالم بمعنى وقائعى وجودى هو الشعور بالهم :
فالآنية مخلوق مهموم بالوجود ومخلوق « مهتم » بالعالم ، وللهم صوره : فهو هم بالوجود – فى – متناول اليد « الإهتمام » ، وهم بالوجود الحاضر ، وهم بالآخر (الرعاية) ، وهم لإستجابة الوجود حجباً أو كشفاً . فالإنسان عند هايدجر راع للوجود، وكل ما يفعله تجليات للهم .

(٢) أن الهم تركيب وجودى أساسى للآنية ولاصلة له بالحزن أو النكد أو الغم فهو مصطلح أنطولوجى : وليس مصطلحاً أخلاقياً ، إلا أن ذلك لم يمنع من وجود علاقة داخلية بين المعنيين الأونطيقى والأنطولوجى لمصطلح الهم .

أما عن الهم كمصطلح أنطولوجى فمعناه أنه بنية كلية غير قابلة للتجزئة تتميز عن ظواهر الإرادة ، والتمنى ، والدافع ، والميل ، وأنه أساسها جميعاً ، كما أنه أساس جميع التركيبات الوجودية الخاصة بالآنية .

ومن جهة أخرى ، فإن الهم يؤسس إمكانية الوجود الحر ، أما الآنية التى لا تشعر بالهم ، فهى ليست آنية حرة والهم أساس « إنفتاح » الذات ، والعالم ، والموجودات داخل العالم ، ويتحدد عن طريق الكشف ، علماً بأن الظواهر الكشفية هى الظواهر القصدية التى تتوجه فيها الآنية نحو ذاتها ، ونحو موجودات العالم ، ويقوم على أساس تفسير قديم للآنية بأن « النور الفطرى كامن فيها » فالآنية « نور وإنارة » .

وأخيراً ، فإن الهم تركيب أنطولوجى للآنية لأن بنيته الصورية تعبر عن وجود الآنية – فى – العالم الذى تتخذ منه الآنية موضوعاً لها .

ويمكن أن نستخلص مما سبق أن « الهم » وجود حقيقى للآنية بالمعانى التالية :

(١) الهم وجود حقيقى ذو طابع ديالكتيكى : –

فالآنية تنخرط فى حالة وجودها بالقرب من الموجودات داخل العالم فى عالم إهتمامها إلى أن تجرب « السقوط » ؛ فتفقد ذاتها فى غمار إنشغالها بالأشياء والموجودات من جهة ، ومن جهة أخرى تهتم بدافع من قلق كامن خفى بآنيتها ، ويلقى بوجودها الخاص إلى الأمام فى صورة « المشروع » ويتنازعها هذان الحالان على الدوام فإما وجود زائف أى وجود الناس ، أو وجود حقيقى أى وجود الذات .

(٢) الهم وجود حقيقى يتخذ صورة المشروع (أو الإستباق) : -

الآنية تستبق ذاتها بإستمرار ، أى تكون دوماً فيما وراء ذاتها ، ويعبر ذلك عن إتجاه الآنية نحو إمكان وجودها ؛ فالآنية هى الموجود الذى يكون موضوعه هو الوجود ذاته ، والإستباق يفترض ماهية متخارجة للآنية لاتدرك إلا بواسطة الهم ، وموضوع هذه الماهية المتخارجة هو « العالم » وبينته هى الوجود الذى لم تحققه الآنية بعد ؛ مع أنها لا تحصل على شئ ما خارجاً عنها .

وعن طريق الإستباق يتحقق كمال الآنية (المتناهية) وتحولها إلى ما يمكن أن تكونه فى وجودها الحر عن طريق الهم . ويمكنها من خلال وعيها بالممكنات أن تضع إختيارات الوجود الحقيقى فى صورة المشروع بحيث يصبح هذا الوجود دالاً .

(٣) الهم وجود حقيقى يكشف عن البنية الكلية للآنية :

فالهم ظاهرة كلية لا تقبل التجزئة ، وهو يحدد تحديداً وافياً تعينات الوجود جميعاً بكل مافيها من وحدة عميقة فالتركيب الكلى لوجود الآنية الذى يعبر عنه بكلمة « أنا موجود - وجوداً حقيقياً » يفسر بوصفه « هماً » .

(٤) الهم وجود حقيقى يمهد الطريق للسؤال عن معنى الوجود :

تحليل الآنية فى ضوء ظاهرة الهم تمهيد لإشكال الأنطولوجيا الأساسية أى السؤال عن معنى على وجه الإطلاق ، كما أنه أول إجابة موجزة قدمها هايدجر للسؤال عن وجود الآنية بوصفه وجوداً - فى - العالم من جهة ومن جهة أخرى هو مصدر أى فهم للوجود ، ويلقى الضوء على وجود الآنية الحقيقى فى « العالم » بما فيه من خصوصية ، وشمول .

والهم عند هايدجر هو أول سمة عامة « للقصدية » التى تعمل على توحيد العناصر المكونة لبنية الآنية ، وهذه القصدية هى تلك العلاقة المريدة ، المهتمة ، المفسرة، الفاهمة « للوجود » فى موقف ما .

ثانياً : الآنية بوصفها تأثراً وجدانياً « ظواهر الخوف - القلق - العدم » :

تمهيـــــــــــد ....

سبق أن أشرنا إلى أن العناصر المكونة « للوجود - فى » هى التأثر الوجدانى ، والفهم ، والكلام ، وسوف نتناول بالتحليل العنصر الأول لأهميته بالنسبة إلى موضوع هذا الفصل .

وأول ما يسلفت الإنتباه أن هايدجر يفضل أن يستخدم تعبير التأثر الوجدانى Befindlichkeit - State - of - Mind ليحل محل كلمات تقليدية مثل وجدان، وإنفعال وعاطفة، ويصعب أن نجد ترجمة مقنعة ترادف مصطلح هايدجر، والترجمة الإنجليزية لاتبرز لنا فكرة « الإيجاد » Finding التى تتضمنها الكلمة الألمانية ؛ ذلك أن كلمة Befindlichkeit – تعنى حرفياً « الحالة التى يجد عليها المرء نفسه » ، وهنا تكون المشاعر والإنفعالات هى الحالة التى يجد المرء نفسه عليها فى موقف معين، وطريقة إستبصاره للموقف الذى يجد نفسه فيه(٧٩) .

أشار هايدجر فى « الوجود والزمان » إلى أن الأنواع المختلفة لحالات التأثر الوجدانى، وطرق ترابطها، والمعروفة أونطيقياً بإسم المشاعر – كانت دائماً موضع إعتبار فى الفلسفة .

وليس من قبيل الصدفة أن أول تفسير منظم للمشاعر أو الإنفعالات وصل إلينا عن طريق أرسطو – وليس علم النفس – الذى بحث فى الإنفعالات فى الكتاب الثانى من « الخطابة » ، وقدم لنا أول تفسير هيرمينوطيقى – نسقى للوجود اليومى – مع الآخر، وأسلوب الناس فى الإنفعال ؛ فالخطيب يدرك إمكانيات الإنفعالات، ويعرف كيف يثيرها ويوجهها، ومن المعروف أيضاً تفسير الإنفعالات فى الرواقية (٨٠) ، وكيف إنتقل إلى العصور الحديثة من خلال اللاهوت المدرسى ؛ ولكن لم يتقدم التفسير الأنطولوجى الأساسى للحياة الإنفعالية خطوة واحدة أبعد مما حققه أرسطو، وأصبحت المشاعر والإنفعلات ضمن موضوع الظواهر النفسية، وإحتلت المكانة الثالثة بعد التفكير والإرادة، بوصفها ظواهر مصاحبة .

ومن مزايا البحث الفينومينولوجى أنه أعاد الإهتمام بهذه الظواهر، ولكن مازالت الأسس الوجودية لظاهرة التأثر الوجدانى يلفها الغموض والإبهام .

ويعنى هايدجر بالتأثر الوجدانى ذلك « *الأسلوب الوجودى الأساسى فى وجود الآنية هناك* » (٨١) ، وبعبارة أخرى هو التركيب الوجودى القبلى الذى يحدد إنفعالات الآنية ؛ فالآنية تعيش دائماً فى إنفعال ما (٨٢) ، وبذلك يكون إحساس الآنية الأصلى بوجودها – فى – العالم هو أساس حياتها الشعورية، وتستمد كل إنفعالاتها من ذلك الإحساس، فضلا عن أن الإحساس بالتناهى تستمد منه الآنية تفسيرها للعالم ،

وقـدرتها علـى الإسـتجابة له « الإمكان » مما يؤكد لها أن طبيعة فعلها ليست نهائية (٨٣).

أوضح هايدجر السمات المميزة للتأثر الوجدانى فيما يلى :

(١) التأثر الوجدانى يكشف عن الآنية فى حالة إرتمائها ووجودها – هناك :

والوجود المنكشف ليس وجوداً – فى – متناول اليد ، وإنما هو وجود تعثر فيه الآنية على ذاتها فيما تعانيه من إنفعال ، ويعنى ذلك أن التأثر الوجدانى من الناحية الأنطولوجية هو نوع أصلى من الوجود بالنسبة للآنية ، وفيه تنكشف الآنية لذاتها قبل أى معرفة أو إرادة ، وتتجاوز هذا الإنكشاف ، ونحن لا نتحرر قط من التأثرات الوجدانية.

(٢) التأثر الوجدانى يكشف عن الوجود – فى-العالم ككل وبشكل مستمر :

فالتأثر يهاجمنا ، ولا يأتى من الخارج ولا من الداخل. وإنمـا يأتى من الوجود – فى – العالم كأسلوب لوجود الآنية ، ويلاحظ أن التمييز بين التأثر والإدراك المتأمل لشئ ما باطنى يؤدى إلى بصيرة إيجابية للذات بوصفها كشفاً ، ويمكن الذات من التوجه إلى شئ ما .

ويترتب على ذلك أن التأثر لا يتعلق للوهلة الأولى بالحالة النفسية ، وليس فى حد ذاته حالة داخلية تنعكس على الأشياء والأشخاص ، وإنما هو أسلوب وجودى أساسى يكشف عن الآنية بوصفها وجوداً – فى – العالم (٨٤) .

(٣) التأثر الوجدانى يؤدى إلى إنفتاح الآنية على العالم :

فالتأثر يتيح للآنية فهماً أكثر عمقاً لعالمية العالم ، كما يتيح لها إنفتاحاً على العالم بما فيها من واقعية .

لقد تدارك هايدجر(٨٥) ما تجاهله التفكير الفلسفى التقليدى بنظرته العقلانية إلى الإنسان ، وأوضح أصالة التأثر الوجدانى بوصفه أسلوباً لإنفتاح الآنية على الآخر يفتح الوجود – فى – العالم بوصفه كلاً ، ويجعل التوجه أمراً ممكناً ، كما يمكن الآنية من الشعور بأنها ملقاه – هناك (٨٦) .

ويمكن إجمال ما سبق بقولنا إن التأثر الوجدانى عند هايدجر تركيب وجودى يحقق :

أ – إنفتاح الإرتماء : فلا تعنى الشروط الخارجية المحددة لوجود الآنية إستسلامها ميتافيزيقياً ، وإنما مقاومة تأثير واقعة الإلقاء .

ب – إنفتاح الوجود – فى – العالم .

جـ – إنفتاح الموجودات داخل العالم(٨٧) .

ففى التأثر الوجدانى تشعر الآنية بأنها موجودة فى «الموقف» ، وينكشف لها الموجود الشامل ، وإنفتاح الموقف يجعل الإنفتاح الوجودى على العالم ممكناً ، كما يكشف للآنية عن حال وجودها – هناك ، ومن ناحية أخرى ، فإن حضور العالم الشامل يفرض نفسه على الآنية بفضل بعض العواطف الكونية(٨٨) مثل الخوف والقلق ... كما سيأتى بيانه .

(١) ظاهرة الخوف بوصفه تأثراً وجدانياً :

يبدأ هايدجر تحليله لظاهرة الخوف من عرض الموضوع الذى تفر منه الآنية فى حالة هروبها ، لكى يبين أن فى هذا الفرار ميلاً للآنية يعبر عن وجودها بوصفها هماً . فكل فرار Flucht - Flight إنما يقوم على الخوف . ولكن ليس كل تراجع Zurückweichen – فى مواجهة شئ ما هو بالضرورة فرار Flichen أو خوف Sichfürcten ، علماً بأن هذين المعنيين متداخلان بصفة عامة فى المفهوم القديم للخوف، وفى مفهوم العصور الوسطى عنه fuga ، مما يمكن ترجمته بالفرار Flucht .

فإذا كان هروب الآنية فى حالة السقوط هو هروب من ذاتها ، وليس فراراً من العالم أو من شئ معين داخل العالم ، فإن تحليل ظاهرة الخوف يمكننا من إدراك هذا الفرار إدراكاً فينومينولوجياً .

أشار هايدجر إلى أن « أرسطو » أول من عالج ظاهرة الخوف فى سياق تحليله للإنفعالات فى كتابه الخطابة(٨٩) Retorik، وأن تحليل الخوف عند أرسطو فضلا عن تحليله للإنفعالات قد أفاد منه الرواقيون ، وأغسطين فى العصور الوسطى ، ثم ظهرت حركة بعث المذهب الرواقى فى الإنفعالات فى عصر النهضة ، وإنتقلت إلى الفلسفة الحديثة حيث بقى على حاله ، ولم يطرأ عليه تغير يذكر ، فيما عدا الرواقيين الذين صنفوا للخوف أحوالا مختلفة(٩٠) .

ومن التصورات المرتبطة « بالخوف » إرتباطاً وثيقاً تصور « القلق(٩١) - Angst

Anxiety . ولقد أوضح هايدجر أن مفهوم القلق قد أسئ فهمه فى كثير من الأحيان عند من اعتبروه ظاهرة ليست قائمة بذاتها ، فهو عند « أوغسطين ولوثر » يرتبط بالخطيئة وهو لا يحتفظ حينذاك إلا بطابع عرضى ؛ إذ يكون ظاهرة نفسية تزول بالعفو عن الخاطئ (٩٢) .

فأوغسطين لم ينظر إلى ظاهـــرة القلـق بطريقة موضوعية، وإنما أشار إليه سريعاً فى دراسة موجزة له عن الخـــوف، وفيما بعد عالج لوثـــر ظاهـــرة القـــلق فى مؤلـــفه التكوين Genesis ، أمـــا فى العصور الحديثة وبخاصـــة فيما يتعلق بالخطيئة الأصلية جعل كيركجور من ظاهرة القلق موضوعا لمؤلفه « مفهوم القلق » Der Begriff der Angst .(٩٣)

ويعد « كيركجور » أول من جذب إنتباهنا إلى ظاهرة الإنفعالات بمدلولها الفلسفى ؛ فالعالم الذى نحيا فيه لا معقول ، وعبثى ، وشعور الإنسان فيه بعدم الإلف أو الوحشة واضح فى إنفعالاته ، ومنها « القلق » الذى يحتل مكانة مركزية (٩٤) .

ولقد توغل « كيركجور » فى تحليل القلق ، ومع ذلك ظل فى المستوى النفسى لتحليله دون أن يدرك أن المشكلة أنطولوجية تتعلق بتركيب الوجود نفسه على نحو ما رأى هايدجر .

فلقد عرض كيوكجور مفهوم القلق فى سياق مناقشته لأصل الخطيئة الأولى ، وما يجعلها ممكنة ، وتدور مناقشته لها فى إطار القصة التى رواها سفر التكوين عن سقوط الإنسان ؛ إلا أن كيركجور يفهم هذه القصة على أنها تصف حادثة أو تطوراً فى حياة كل موجود بشرى ؛ وهو الإنتقال من البراءة إلى الخطيئة ، وحالة القلق هى التى تجعل هذه الحادثة ممكنة .

ويوصف هذا القلق الأصلى بثلاث طرق :

(١) أنه ملازم لحالة البراءة : ويشبه حالة من عدم الإتزان والإضطراب أو هاجس يثير الإضطراب فى صفاء السعادة ، ويشبه ذلك يقظة الجانب الجسدى فى الفرد ، مما يولد حالة من الضيق وهاجساً يتمثل فى النهاية فى نشاط الجسد، ومن ثم يفقد المرء براءته ويتغير وجوده كيفياً عن طريق « الوثبة » التى تعرف بالتجربة .

(٢) أنه مرتبط بالحرية فهناك « دوار » الحرية الذى يسبق الفعل ، لأن الحرية تعني الإمكان ، والوقوف على حافة الإمكان يشبه الوقوف على شفا جرف .

(٣) طريقة تكوين الإنسان ذاتها تجعله معرضاً للتوتر : وهذا التوتر هو القلق ؛ ومهمة الإنسان هى إنجاز مركب الجسد والنفس ، وهى مهمة مشحونة بالقلق منذ بدايتها ، فالقلق سمة للظاهرة البشرية ، وهو الشرط السابق على الخطيئة ، وهو أيضاً نتيجة للخطيئة ؛ لأن الإنسان الساقط يعيش دائماً فى أعماق القلق (٩٥) .

أما عن هايدجر ، فلقد قام أولا بتحليل ظاهرة الخوف تحليلاً يشير إلى التعريف الأرسطى لهذه الظاهرة ، وفيه يميز بين موضوع الخوف ، وأسلوب الوجود فى مواجهة هذا الموضوع ، ومانخاف عليه « فالخوف ليس فقط خوفاً من ، وإنما خوف على » ، وأساليب الوجود المتعلقة بما نخاف منه .

يقول هايدجر عن موضوع الخوف :

« مانخاف منه شئ نلتقى به ونواجهه فى العالم ومن ثم يكون ذا دلالة ، وهو شئ ضار Abträglich - detrimental أو Malum كما يقول أرسطو ، وهذا الموضوع الضار هو دائماً موجود محدد يخص العالم اليومى المألوف للإنشغال فى إهتمامه بالموجودات » (٩٦) .

ويعنى ذلك أن الشئ المخيف عند هايدجر هو شئ نلقاه داخل العالم ، وهو إما موجود – فى – متناول اليد أو موجود حاضر أو الوجود المشترك للآنية ، والضرر الناجم عن هذا الشئ المخيف يكون محدداً ، ومعرفاً ، كما يكون مجال الضرر معروفاً (٩٧) .

وليس هذا الموجود الضار موجوداً – فى – متناول اليد بعد ، وإنما موجود قادم ولم يأت بعد ؛ إنه فى الطريق إلينا يتقدم ويقترب ، ولكنه ليس حاضراً بعد ، فما يبتعد عنا ليس هو ما نخاف منه كما قال « أرسطو » ، وعلى ذلك فالموجود الضار يتصف بصفة القرب ، وهى الصفة التى نشعر بها عند مواجهته ، وفى سعيه المستمر إلى الحضور ، كما أنه يتصف بصفة التهديد Bedröhlicheit - threatening ، إنه شر آت malum futurem ، لا بمعنى أنه حدث موضوعى يقينى الحدوث ، وإنما بمعنى أنه مستقبل قد لا يجئ (٩٨) .

الموضوع الضار – إذن – يهددنا ، ويقبع قريباً منا ، وكلما زاد قرب الموضوع

الضار ، إزدادت درجة شعورنا بالخوف ، وكلما بعد الشئ المخيف ، كان محتجباً عنا .

والخوف يحجب « وجودنا – فى – العالم » المعرض للخطر ، وفى نفس الوقت يسمح لنا بأن نراه ، لذا عندما يخمد هذا الخوف ، تعثر الآنية على طريقها مرة أخرى سواءً بصورة إيجابية أم غير ذلك (٩٩) .

أما عن أسلوب الوجود الخاص بمواجهة ما يهددنا ، فيرى هايدجر أنه أسلوب الوجود–فى–العالم الذى نلتقى به فالخوف هو أسلوب للوجود ينكشف فيه ما يهددنا ،ويمكن أن تواجهه من خلال الإهتمام بموجودات العالم،وكما يقول أرسطو بحق :

الخوف هو ترك موجود ما يهددنا كى نراه ، ونحن لا ندرك ما يهددنا فى وجوده الكامل والحقيقى ، ، وإنما يمكننا فقط أن نرى التهديد فى صفته الأصيلة . وبمقدار ما يكون موضوع التهديد مرتبطاً بالعالم ، فإنه يصادف دوماً إهتماماً خاصاً ، ووجوداً – بالقرب – من – الموجودات ، ووجوداً – فى – العالم . وبذلك يتبين لنا أن موضوع الخوف هو الوجود – فى – العالم ذاته (١٠٠) .

ويعنى ذلك أن الخوف من شئ مثل الخوف فى مواجهة شئ ما يكشف دائماً عن الموجودات – فى – العالم بوصفه وجوداً مهدداً ، وعن « الوجود – فى » بوصفه وجوداً مهدداً . وتنكشف إمكانية قرب الشئ المخيف من خلال المكانية الوجودية الأساسية للموجودات – فى – العالم ، وبذلك يكون موضوع الخوف هو الموجود الخائف أو الآنية بوصفها موجوداً معرضاً للخطر ، وعندما تصبح الآنية معرضة للخطر ، يصبح الوجود المشترك مهدداً هو الآخر .

يتضح لنا مما سبق أن الخوف عند هايدجر هو أحد أشكال التأثر الوجدانى ، وأحد أساليب وجود الآنية ، وهو لا يدرك عنده بالمعنى الأونطيقى بوصفه ميلا فردياً واقعياً كما هى الحال عند كيركجور وغيره ، وإنما كإمكانية وجودية لحالة أساسية من حالات التأثر الوجدانى،بالإضافة إلى حالات أخرى سواها (١٠١) .

وللخوف عند هايدجر أحوال وصور أو إمكانيات مختلفة للوجود ، فإذا كان «القرب » die Nähe معبراً عن بنية ما يهددنا ، فإنه الصورة القصوى لمواجهة مالم يحضر noch nicht Anwesendes أو ماليس بعد das Noch nicht الذى يمكن أن يأتى فى أى لحظة .

وعندما يقتحم ما يهددنا حاضر الإهتمام يتحول إلى « جزع » (٩٧)

Erschrecken - fright ، أى عندما يقترب الشئ المخيف أكثر فأكثر ، يعبر عن بنية التهديد ، كما أن تهديد الشئ المخيف للآنية بصورة فجائية يحول الخوف إلى جزع أو نذير بالخطر (١٠٣) .

وإذ كان ما يهددنا غير مألوف للآنية ، فإن الخوف يصبح « رعباً »- Grauen Horror، وعندما يصبح ما يهددنا مرعباً ، ويصيبنا فى نفس الوقت بالجزع ، فإن الخوف يصبح « هلعاً » Entsetzen - Terror .

هذا فضلاً عن أن أسلوب الوجود – فى – العالم يفتقر فى حالة الإهتمام إلى صفة الأمان Unsicherheit - Insecurity، وقد يكون موضوع الإهتمام غير يقينى ، ولا ألفة لنا به فنواجه فى هذه الحالة تهديداً غير محدد يمكن أن يثر نوعاً من الخوف يتسم بسمة « اقلق » Ängstlichkeit - Anxiousness ، وللخوف أحوال وصور أخرى مثل « الخجل أو الحياء » Schüchterinheit - Timidity ، أو « هواجس» Bangigkeit - Misgiving، أو « ذعـــر » Stützig werden - becoming startled، والأمر الهام هنا هو أن هذه الظواهر يمكن أن تفهم فقط بالبدء من التحليل الأساسى للخوف من شئ ما إستناداً إلى أن الآنية وجود – فى – العالم .

وإذا كان ما يهددنا يحيط الإهتمام بالخطر فى وقت ما ، أو يحيط مشروع الإهتمام بالخطر ، فإنه فى هذا الإهتمام يصبح العثور على الذات أمراً ، وتتقطع أسباب الإهتمام الموجه .

وأما عن الخوف بمعنى « الخوف على » das Fürchten um ، فهو خوف على، ومن أجل الآخر، فالآخرون هم من نخاف عليهم ، ونحن نخاف على الآخر لأن ما يهدده مصدره العالم ، علماً بأن الخوف على الآخر يمكن أن يكون أسلوباً للوجود الحقيقى – مع – الآخر عن طريق العالم ، ويكون الموضوع المهدد الذى أخاف بسببه على الآخر هو الوجود المشترك والآنية المصاحبة لى ، مع ملاحظة أن « الخوف على » هو بلا ريب توقع للخوف من أجل الآخر بدون أن تشعر الآنية بالضرورة بالخوف (١٠٤) .

(٢) التمييز بين ظاهرتى الخوف والقلق :

ذهب هايدجر إلى أن الواقع كما تدركه الآنية ينكشف أساساً فى التأثر الوجدانى أكثر منه فى التفسير والمعرفة ، وأن الموجودات ككل نعرفها بصورة أفضل عن طريق أنواع بعينها من التأثر الوجدانى كما فى حالات « الملل» Langweile - Boredom

التى تنتزع جميع الأشياء والآنيات لتجعلها فى حال سواء (١٠٥) .

« فالملل » هو العاطفة التى تكشف لنا عن العدم فى الوجود . وهايدجر يعنى هنا شعوراً غامراً بالملال من كل ما فى الحياة من أشياء وأحياء يكشف لنا عن العدم (١٠٦) حين لا نكون مشغولين شغلاً خاصاً بالأشياء أو بأنفسنا ، فيطغى علينا المجموع فى الملال الحقيقى مثلا الذى يكشف عن الموجود فى جملته im Ganzen، وتتاح لنا إمكانية أخرى لهذا الكشف « فى السرور » الذى يتولد عن حضور الشخص العزيز لدينا، وأمثال هذه الأحوال العاطفية تجعلنا نشعر بأننا وسط الموجود فى مجموعه ، وأن مافيه من توتر يتغلغل فى حنايانا ، وهذا الكشف هو الحدث الجوهرى الذى تتحقق فيه آنيتنا ، كما أن هذه الحالات تضعنا فى حضرة الموجود فى جملته ، إلا أنها تخفى عنا «العدم » الذى نبحث عنه .

« والقلق » عند هايدجر هو الحالة العاطفية الأساسية التى تجعل الآنية فى حضرة « العدم »(١٠٧) ؛ فهو ليس مفهوماً عقلياً ، بل خبرة معيشة أو عاطفة وجودية تكشف لنا عما فى نسيج وجودنا من هم ، وتضعنا فى مواجهة ذلك العدم الأصلى الذى يمكن من وراء وجودنا (١٠٨) .

يتبين لنا مما سبق هايدجر يريد أن يسلم بوجود حالتين مزاجيتين أخريين لهما مغزى أنطولوجى إلى جانب حالة القلق هما « الملل والفرح » ، « فالفرح » شعور أنطولوجى يؤدى إلى الطريقة التى توجد بها الأشياء ، ومع ذلك فالأولوية عند هايدجر لمشاعر القلق ؛ إذ أن شعور الآنية بأنها ليست فى بيتها هو الظاهرة الأكثر أصالة من وجهة النظر الأنطولوجية ، والقلق هو المزاج الأنطولوجى الأساسى ؛ أما مشاعر الإلف والوجود فى البيت فهى ثانوية ، بل خادعة أحياناً (١٠٩) .

« والقلق عند كيركجور من أهم الأحوال العاطفية التى عنى بدراستها وفى إثره هايدجر ، « فالقلق » عند الأول قوة خارجية تأخذ بزمام الفرد ولا يستطيع منها فكاكاً، وتجعله بلا حول ولاقوة مما يمهد لحدوث الخطيئة الأولى ، « والخوف » عند كيركجور وما أشبهه له موضوع معين بينما القلق هو واقع الحرية كإمكانية أو مقدمة للإمكان ، ونحن لانجد القلق عند الحيوان ؛ إذ هو ليس بطبعه معيناً على صورة الروح (١١٠) .

أما عن هايدجر ، فلقد إهتم كثيراً بالتمييز بين القلق والخوف ، يقول فى ذلك :

« *في كل حال نواجه فيها ما نخاف منه ثمة موجود داخل العالم يكون قد أتى من مكان محدد ولكنه محتجب .. هذا الموجود من نفس نوع وجود الموجود الذي يتراجع .. إنه الآنية ذاتها .. كل ما هو مخيف Fürchtbar - Fearsome نلقاه كموجود داخل العالم*(١١١) *، فظاهرة الخوف أسلوب للوجود المتجه نحو العالم ، والخوف دوماً يتعلق بالعالم أو بالآنية الموجودة وجوداً مشتركاً وكل أحوال الخوف تعرف على أساس الخوف من شئ ما داخل العالم .. والخوف – مع ذلك – ظاهرة ثانوية ومشتقة من سواها . وتقوم على ظاهرة القلق ، فالقلق ليس نوعاً من الخوف ، وإنما على العكس الخوف يتأسس على القلق* » (١١٢) .

ويعني ذلك أن الخوف عند هايدجر خوف يكشف دائماً عن تهديد محدد صادر من إتجاه محدد ، فالشئ المخيف قد يكون وجوداً – في – متناول اليد ، أو وجوداً حاضراً صادراً عن العالم :

وليس القلق مماثلاً للخوف ؛ فالخوف موضوع معين « حية أو خصم مثلا » ، ويتجه دوماً نحو شئ محدد هو هذا الشئ أو ذلك ، وموضوعه هو دوماً موجود – في – العالم سواءً كان الآنية أم غيرها من الموجودات(١١٣) ، وهو مرتبط بشئ معين نخاف « منه » ، وشئ معين نخاف « عليه » ، أما القلق فليس مرتبطاً بشيء معين ، وإن كنا نميز فيه بين « منه » و « عليه » ، إنه لايتمن صرف ، ومايقلقنا في القلق ليس أشياءً حاضرة في الوجود العيني ، بل إمكانية التحقق نفسها في هذا الوجود ، وهي إمكانية خالية من كل تعين بمجرد كونها إمكانية(١١٤) .

يقول هايدجر بهذا الصدد :

« *.. والقلق يختلف إختلافاً جوهرياً عن الخوف .. فالإنسان الخائف يكون دائماً مقيداً بما يخاف منه ، وفي الجهد الذي يبذله لإنقاذ نفسه إزاء هذا الموضوع المتعين يفتقر إلى الأمن في علاقته بالآخر ، أي أنه يصاب بنوع من فقدان الصواب بوجه عام، أما القلق فلا يتيح لمثل هذا الإضطراب أن يقع ، بل على العكس يسود في القلق ضرب من الهدوء العجيب ، ومن الحق أن القلق هو دائماً قلق إزاء ... ولكنه ليس قلقاً إزاء هذا الشئ أو ذاك ، القلق إزاء .. هو دائماً قلق من أجل .. ولكنه ليس قلقاً من أجل هذا الشئ أو ذاك ، ومع ذلك فإن عدم تحدد ما منه وعليه يقلق ليس إفتقاراً*

مطلقاً للتعيين ، وإنما هو الإستحالة الجوهرية لتقبل أى تعين كان » [١١٥] .

ويفسر لنا ذلك أن ما يقلق منه القلق بصورة عميقة ليس نوعاً محدداً من الوجود الخاص بالآنية ، أو إمكانية بعينها لها ، فالتهديد ذاته Bedrohung - threat يكون غير محدد[١١٦] .

يرى هايدجر أن موضوع القلق هو « الوجود – فى – العالم من حيث هو كذلك» [١١٧] ، فما يثير القلق يختلف تماماً عن أى شئ آخر يمكن له أن يوجد .

والوجود – القلق يكشف بصورة أساسية ومباشرة عن العالم من حيث هو كذلك، كما أن موضوع التهديد ليس هذا الإهتمام أو ذاك ، وإنما هو الوجود – فى – العالم بما هو كذلك ، «فما يقلق منه» القلق هو الوجود – فى – العالم ، و «ما يقلق عليه» القلق هو أيضاً الوجود – فى – العالم ، وبخاصة فى إنكشافه الأول ، وما يثيره من شعور « بعدم الإلف »[١١٨] Unzuhause.

ويعنى ذلك أنه ليس للقلق موضوع بعينه فى العالم ؛ إنه الشعور بضياع الموضوعات ، وبالعدم الذى يستولى على الآنية عندما تواجه البنية الكلية للوجود –فى– العالم ، وفى القلق يصبح وجود الآنية بأسره بما يتضمنه من علاقات بالعالم موضع تساؤل ، وتفقد الآنية كل عون ، وتتداعى كل معرفة عقلية وكل ما يبقى هو الذات فى وحدتها العارمة[١١٩] .

ويمكن القول بأن ما يثير قلق الآنية هو إدراكها لمعنى الوجود – فى – العالم بصورة كلية ، وليس من خلال منظور إهتماماتها الجزئية[١٢٠] ، ولا يعنى هذا أننا فى القلق ندرك عالمية العالم إدراكاً صريحاً بإعتبار أنها الواقع الذى يهددنا ؛ إذ الواقع أن فكرة العالمية منطوية فى عدم تعين الخطر الذى ترتعد أمامه الآنية ، وفى إنتفاء الإهتمام الذى يشمل الأشياء جميعاً ، وكأن العالم المحيط بنا قد إنهار[١٢١] .

أما عن واقعة وجودنا – فى – العالم التى يرتبط بها القلق ، فهى واقعة محضة عارية ، قاسية ، ولا موضع فيها للإستغراق فى تيار المجموع ، فموضوع القلق إذن هو الوجود – فى – العالم ، وغايته هى الوجود – فى – العالم أيضاً[١٢٢] .

ويلاحظ أن القلق الناشئ عن وجود الآنية – فى – العالم يكشف لنا عما فى العالم من خلف ولا معقولية ، وعن أنها ملقى بها فى العالم دونما عون ، تدرك

مصيرها ، وعبث الأشياء والأفعال جميعاً ، ومع هذا ، فهى تهتم بعملها اليومى ، وبإنمائها لجميع الإمكانيات (١٢٣) .

وإذ كان القلق ينتزع من الأشياء مالها من دلالة ، فإن موضوعه ليس شيئاً من الأشياء ، ولا موجود من الموجودات وإنما « العدم » ، ومن ثم لا يوجد فى أى مكان فى العالم أو فى أى إتجاه بعينه ، ولا يعنى ذلك أنه عدم خالص ، فمن خلاله يمكن الكشف عن المكان ذاته ، وعن العالم(١٢٤) .

يقول هايدجر :

« موضوع القلق هو العدم Nichts - nothing ، إنه عدم يخص العالم وأكثر إلحاحاً من فعل التهديد بالنسبة للخوف ، لأنه العالم بما يتضمنه من عالمية .. الذى يختلف بالطبع عن عالم الأشياء weltding ، هذاالعدم شديد القرب منا ، فما يهددنا هو عالمية العالم أو العالم بما هو كذلك بحيث يحيط بالآنية ، ويضيق عليها الخناق دون أن تعرف أن مايقوم بذلك هو شئ موجود هنا ، ولكنه غير معرف ..وموضوعه غير محدد»(١٢٥) . وهذا العدم يكشف عنه القلق وحده فى حالته الحقيقية ، وهنا يمكن السبب الذى يجعل هذا القلق الحقيقى « مكبوتاً » فى الآنية فى أغلب الأحيان (١٢٦) . وليس العدم موضوعاً ولاشيئاً من الأشياء ؛ إنه عدمية الموجودات جميعاً ، ومع ذلك يجعل ظهور الأشياء الموجودة كما هى ممكناً بالنسبة للآنية ، ونحن لا يمكن أن نبلغ وجودنا الخاص إلا بعد إجتياز تجارب معينة كتجربة القلق التى تجعلنا فى مواجهة العدم الذى يصدر عنه الوجود(١٢٧) .

والقلق عند هايدجر بلا موضوع أو علة مما يجعل منه فكرة مؤرقة ، سهلة الإنزلاق، يصعب الشعور بشدتها أو وضوحها ، ولايمكن تجنبها ، فهو حقيقى يتعذر إستئصاله ، وهو يهددنا ويحاصر كل شئ ، ويسلب منه الأهمية والدلالة(١٢٨) ، فالقلق يتجلى فيه العدم أبرز ما يتجلى ، وما نقلق عليه فى القلق هو العدم الماثل فى الأشياء والأحياء ؛ إذ نشعر بأننا جميعاً قد إنزلقنا فى هاوية غامضة غير محددة(١٢٩) .

فإذا كان الخوف ينبهنا إلى المخاطر التى تحيط بنا ، فهو من ثم عقلى ؛ أما القلق من العدم فهو لا عقلى ، ملقى به فى العالم ، ومستغلق حتى على ذاته .

وتفسير ذلك أنه حين يصير الوجود الماهوى متحققاً فى العالم ، تفقد الآنية بهذا

السقوط فى العالم بعضاً من إمكانياتها ، وهذا العوز أو النقص هو العدم الذى تشعر به فى حالة القلق ، ونحس فى هذه الحال بأننا معلقون ، يحملنا القلق ، ويشعرنا بفرار وإنزلاق الموجود بأسره ونحن معه(١٣٠) .

ويعنى ذلك أن الآنية من الناحية الأونطيقية تفر من ذاتها فى حالة الخوف ، ومن الناحية الأنطولوجية تفر من وجودها الخاص – فى – العالم ، وبوسعها أيضاً أن تحاول الفرار من إمكانيتها الخاصة للوجود الحقيقى ، وبذلك تفر من وجودها الخاص – فى – العالم ، وذلك هو ما يؤسس القلق(١٣١) .

فالقلق – إذن – هو خوف من الوجود بصفة عامة وبغير تحديد ، والوجود العام على هذا النحو هو العدم كما قال « هيجل » مما سنبينه تفصيلا ، ومن هنا إرتبط القلق بالعدم أو اللاتعين ، ومع ذلك فهو لصيق بنا إلى حد أنه يطغى علينا ويخنقنا ، وهو ليس هذا الشئ الجزئى أو ذاك ، وإنما هو العالم أو الوجود – فى – العالم ، والأشياء الموجودة – فى– العالم تميل فى حالة القلق إلى أن تخبو وتتلاشى(١٣٢) .

وإذا كان موضوع القلق هو « العدم » ، فهو أيضاً فى « لامكان » يقول هايدجر:

« عندما يهددنا شئ ما فإن القلق لايرى من أى مكان صدر هذا الشئ ، لأنه فى مواجهة القلق يكون ما يهددنا بلا مكان ، ولايدل اللامكان على اللاشئ ، ففيه يكمن أى إنفتاح للعالم بصورة أساسية ، وما يهددنا يكون بالفعل « هناك » ، ومع ذلك يكون فى « لامكان » – قريباً إلى حد خانق يكتم الأنفاس ، فنحن فى مواجهة موضوع القلق نعرف أنه عدم ولامكان له » (١٣٣) .

ولكن ما معنى أن « لامكان العدم » يمكن أن يكشف عن المكان ذاته ، وعن العالم ؟

يعبر المكان فى خبرتنا اليومية عن « هنا » ، و « هناك » محددين توجد فيهما الآنية والموجودات على مسافة معينة وفى إتجاه محدد يفصل بين كل منها ، وفى كل « هنا وهناك » تتمثل صفة المكانية ، ولكى نثبت أن شيئاً ما فى هذا المكان ، فلابد من أن نكون قادرين على أن نجعل هذا الشئ على علاقة بنا أنفسنا ، وما يمكننا من ذلك هو إنفتاح المكان ذاته ، ويحدث ذلك مباشرة فى « لامكان القلق » (١٣٤) .

ولا ينشأ اللامكان من التفكير فى كل الأمكنة الممكنة معاً ثم نفيها أو سلب الوجود عنها ، فالعكس صحيح ؛ إذ أن عدم تعين اللامكان إنما يعبر عن الصفة

المكانية ذاتها ، ولأن المكانية واضحة دوماً ، فهى تمكننا من الدخول فى علاقات من الموجودات والأشياء التى نصادفها بأن نخلع عليها مكاناً محدداً .

اللامكان - إذن - ليس هو سلب كل الأماكن الممكنة ، وإنما هو إمكانية المكان التى تجعل إكتشاف المكان ومن ثم تأسيس العالم أمراً ممكناً ، وبذلك فإن عبارة عدم الوجود فى أى مكان ليس معناها لاشئ ، وإنما معناها إستبعاد كل تعين فى هذا الشئ أو ذاك فحسب(١٣٥) .

ويبدو أن الخطأ فى فهم العدم قد نشأ عن تصوره تصوراً مكانياً على أنه الخلاء ، وكأن الخلاء جرم حاو يدخل فيه الوجود فيملأه . أو مكان خال يشغله الوجود ، أو حالة من عدم التعين ، والقابلية لكل تعين تأتى إليها الصورة الواهبة إياها تعيناً متجل فيها ، الأول هو تصور النظرة الدينية ، والثانى هو تصور النظرة الفلسفية عند أرسطو خاصة ، والنتيجة واحدة : تصور العدم على نحو مكانى(١٣٦) .

والحق - كما يرى هايدجر - أننا فى القلق نجد أنفسنا بإزاء تهديد عام موجود فى كل مكان دون أن تكون فى أى مكان ، فما يولد فى أنفسنا القلق هو « لاشئ » أو هو غير موجود فى أى مكان ؛ ومع ذلك فهو حقيقة تشيع فى أنفسنا ضرباً من التيقظ العميق وتحيطنا بجو من القسر والضيق ، وليست هذه الحقيقة سوى العالم نفسه من حيث هو كذلك(١٣٧) .

وجدير بالذكر أن أوجه التشابه بين هايدجر وكيركجور فيما يتعلق بظاهرة القلق تنتهى عند الأسس الأنطولوجية التى أكد هايدجر على أهميتها عندما وضع نظريته(١٣٨) ؛ فلقد جاء وصف كيركجور للقلق فى مواجهة ما يفتقر إليه الإنسان ، ويجعل منه قلقاً إزاء الحرية ؛ أما هايدجر فيدرك القلق على أنه رهبة العدم ، وكيركجور يؤكد أهمية الحرية فى نظرته للقلق، رغم أنه لم يلغ التناهى، أما هايدجر فيؤكد التناهى رغم أنه لم ينس الحرية، ويرى كلاهما أن القلق شئ ينبغى تحمله لا الفرار منه(١٣٩) .

فالعدم - كأساس أنطولوجى للقلق عند هايدجر - هو الأصل فى الفردية أو الذاتية ، ولما كانت هذه الأخيرة تقتضى الحرية كنتيجة ضرورية لها ، فإن العدم هو الأصل فى الحرية ، وبدون الإنفتاح الأصلى للعدم ، ليس ثمة وجود ذاتى ولا حرية(١٤٠) (١٤١) .

ويعنى ذلك أن القلق هو فى نفس الوقت « قلق من أجل » ، وما يقلق من أجله القلق هو « الوجود – فى – العالم » ، فالقلق ينتزع من الآنية إمكانية فهم ذاتها من خلال العالم ، ومن خلال تفسير الناس على طريقة الوجود الزائف ، ويلقى بالآنية إلى قدرتها الخاصة على الوجود – فى – العالم الذى يقلق منه القلق .

والقلق يفرد الآنية إلى وجودها الصميم – فى – العالم فى صورة المشروع ، ويكشف عن الوجود الواقعى للآنية بوصفه وجوداً – ممكنا فريداً ، إنه القلق من «أجل» الذى يكشف عن حرية الذات الحقيقية بوصفها إمكانية ، وقوة القلق الكاشفة إنما تكمن فى مواجهة الآنية بحريتها المتناهية لوجودها – فى – العالم(١٤٢) .

ومن ناحية أخرى ، فإن القلق هو إدراك التناهى الأساسى لحريتنا ، وهذه الحرية المتناهية هى التى تجعل حضور الأشياء والموجودات أمراً ممكناً ؛ علماً بأن التناهى لا يعنى العدمية ، لأن الوجود يمكن أن يكون واقعياً تماماً ومتعالياً بدون الحاجة إلى أن يكون مطلقاً أولا متناهياً ، وبذلك تصبح حرية الآنية إيجابية بدون أن تفقد شيئاً من تناهيها(١٤٣) ، كما يصبح القلق إنتزاعاً للآنية من إهتمامها بالأشياء والموجودات ، حتى يتسنى لها تأمل وجودها الخالص الماهوى (١٤٤) .

(٣) أهم ملامح ظاهرة العدم :

عرف تاريخ الفلسفة ثلاث نظريات على الأقل ممكنة حول العدم Nothingness أو اللاوجود Not - being نبينها فيما يلى :

١ – اللاوجود « العدم » لايوجد مطلقاً : وهذا هو تصور « بارمنيدس » ، ومنه إستنتج أن الوجود وحده الموجود ، وأن هناك وجوداً واحداً فحسب ، وإثبات وجود اللاوجود خطأ ، بل هو مصدر الأخطاء جميعاً .

ويمكننا أن نتبين من ذلك أن إنكار اللاوجود قد أصبح سمة أساسية للإتجاه العقلى وعلى رأسه « ديكارت » ؛ فالعالم عند ديكارت عالم عقلى لامكان فيه للعدم ، إنه عالم يحكمه الكمال فى كل شئ ، وكما أنه فى ميتافيزيقا ديكارت لامكان للعدم، فكذلك فى فيزيقاه لامكان للخلاء .

٢ – اللاوجود « العدم » هو شئ ما ولكنه يختلف عن اللاوجود المطلق : وهى نظرية « ديمقريطس والذريين » التى تقول بأن العدم شئ يختلف عن اللاوجود

الخالـــص ، ويـــرى أتبـــاع هذه النظرية أن الخلاء موجود بين الموجودات التى تتكون من الذرات ، والتى تـــدرك بوصفـــها الواحـــد المطـلق البارمنيدى المنقسم إلى كثرة لا متناهية ، وبسبب وجود هذا الخلاء يمكن للواحـد المطلق أن ينقـــسم إلـــى كثرة لا متناهية .

ومن أتبـاع هذا النظرية « أفـلاطون » الذى أوضح فى « محاورة بارمنيدس » أن إفتراض بارمنيدس بإنكار العدم يحطم العالم الحسى ، والعلم ، والعالم المعقول ، وفى «السوفسطائى » أوضح أنه من الضرورى أن نصرح بمعنى ما بأن العدم موجود ، لأن كل شيئ هو ما يوجد عليه ، وليس هو مالا يوجد عليه ، لذا فإن التعريف الدقيق للشيئ يتضمن نفى كل السمات التى لا يتصف بها .

من ذلك نتبين أن المشكلة عند « أفلاطون » إنما ترجع إلى مسـألة « الحكم »؛ فالعدم عنده ليس لا وجوداً مطلقاً ، وإنما هو لا وجود نسبى صنفه أفلاطون تحت «مقوله الإختلاف » ضمن ما أسماه الأجناس العليا من الوجود ، وجعله أحد المقولات الرئيسية للعقل والحقيقة .

أما عن « أرسطو » فلقد إتفق مع أستاذه على أن العدم Privationنسبى ، ولكنه أدركه بطريقـة مختلفـة تقوم على التـمييز بين القوة والفعل ليدحض النظرية الإيلية فالحجر الذى يستخدمه النحات لكى يصنع تمثالاً ليس تمثالاً بالفعل وإنما بالقوة . العدم عند أرسطو – إذن – يرتبط بفكرة القوة والفعل عنده أو هو مرحلة متوسطة تمثل الإنتقال من القوة إلى الفعل .

(٣) اللاوجـود (العـدم) مـوجـود : ولهـــذه النظرية معنيان : الأول إقترحه أفلاطون فـــى « بارمنيدس » عندما ذهب إلى أنه يوجـــد واحد أساسى يفـــوق كل ما يمكننا أن نقوله عنه ، وفى « الجـــمهورية » عن الخـــير الأســـمى الذى يفوق الماهية كما لا وقوة .

ولقد إستنتج أتباع الأفلاطونية الحديثة من ذلك أن أفلاطون يعتقد بمبدأ يعلو على جميع الأشياء ، ولا يمكن تسميته ، ولا حتى باسم الخير ، وإنما يسمى – بالأحرى – باللاوجود أو العدم . وعن هذه النظرية صدر كل التصوف المسيحى على سبيل المثال عند المتصوفه الألمان من أمثال « الميستر إيكهارت » (١٢٦٠ – ١٣٢٧ / ١٣٢٨ م)،

و « بوهمه » Boehme (١٥٧٥ – ١٦٢٤ م) ، وأدى هذا المذهب إلى فكرة العلو على الإله ، وهي أساس فكرة الإله ، وهنا نرى لا وجوداً هو بالفعل وجود يتمتع بصفة الوجود أكثر من أي وجود آخر[١٤٥] .

أما هايدجر فهو من أتباع هذه النظرية الثالثة عن العدم ، ولكن بمعنى مختلف ؛ فهو يثبت وجود العدم على أساس أنطولوجي كما سنرى ، ولذلك حدد أهم ملامح هذه الظاهرة فيما يلي :

(أ) العدم موضوعاً للقلق : (القلق على .. والقلق من) :

يقول هايدجر :

« .. مايقلق منه القلق[١٤٦] ، ومايقلق عليه القلق[١٤٧] لا ينفصلان ، فالآنية هي ما تقلق منه ، وما تقلق عليه أو بمعنى أدق هي واقعة أنني موجود بمعنى الوجود – في – العالم ، هذه الواقعة ليست من نوع الوجود الحاضر للأشياء ، وإنما يمثلها التأثر الوجداني كأسلوب لوجود الآنية »[١٤٨] .

ويعني ذلك أن القلق يكون على نحوين : قلق « من » شيء أو قلق « على » شيء، وهو ينبه الآنية إلى حقيقة الوجود ؛ لأن الآنية تميل بطبعها إلى الفرار من وجه العدم الماثل في صميم الوجود بالسقوط في الوجود الزائف[١٤٩] .

(ب) العدم إنزلاقاً للموجود :

ذهب هايدجر في محاضرة « ماالميتافيزيقا ؟ » إلى أننا في القلق لا نستطيع أن نقول ما هو الشيء الذى نشعر إزاءه بالضيق فالأشياء جميعاً ، ونحن أنفسنا نغوص في نوع من الإستواء ، ويسيطر علينا هذا الإنزلاق الموجود بأسره في القلق ، فلا يتبقى لنا سوي هذا « اللاشيء » ، وفي القلق نشعر بأننا ننزلق وسط الموجود مع الموجود في الوقت نفسه ، ولا وجود في هذه الهزة إلا للآنية الخالصة المحققة لحضورها في القلق الذى لايسمح لها بأن تتعلق بشيء .

وفي القلق يرتج علينا القول ، لأن الموجود بأسره قد إنزلق ، وحاصرنا القلق من كل جانب ، وكل عبارة تنطق بفعل الوجود تصمت في حضرته ، فالعدم يتمثل في القلق دفعة واحدة بعينها مع الموجود ، وفي القلق يصبح الموجود بأسره مزعزعاً[١٥٠]

In der Angst wird das Seinde im Ganzen hinfällig.

يقول هايدجر فى هذا الصدد :

« إن العدم يكشف عن نفسه مع الموجود ، وفى الموجود من حيث إن هذا يفلت منا وينزلق بأسره . والقلق بوصفه (إرتداداً إزاء) .. تعبيراً عن سكون المأخوذ يتخذ من العدم مصدره ، والعدم فى جوهره نبذ Abweisung ، وهو حين ينبذ ، فإن نبذه هو الطرد الذى يطلق الإنزلاق ، وهذا الإنزلاق هو الذى يحيل إلى الموجود الموشك على الإنزلاق فى جملته ، وهو ما يسيطر به العدم على الآنية فى حالة القلق معبراً عن ماهية العدم»[١٥١] .

من النص السابق يتبين لنا أن هايدجر فى « ما الميتافيزيقا ؟ » قد حلل القلق من زاوية أخرى مكملة لما ورد عنه فى « الوجود والزمان » ؛ فالعدم فى « ما الميتافيزيقا ؟ » لاشئ ولكنه يتمتع بإيجابية معينة ، ولدينا عنه تجربة أساسية ، وهى تجربة الخطر الذى يتهددنا دون أن نستطيع تحديد مصدره على الإطلاق ، كما أنها تجربة تحدث إنزلاقاً للموجود بأسره ونحن معه ، وتكشف لنا عن العدم بغتة[١٥٢] إن القلق يقع على طرفى نقيض من الخوف ؛ إنه يبدو غامضاً وبلا معنى ، فهو خوف من الإنزلاق إلى العالم ، وهو خوف من أجل الوجود الحقيقى فى هذا العالم[١٥٣] .

وإذا كان العدم يجتاح الآنية بطرق تختلف عن مجرد السلب مثل الإخفاق ، والكبت والحرمان ... فإن تجربة القلق – مع – ذلك – تعبر عن قلق الشجاعة والنزوع الدائم نحو الوجود الحقيقى[١٥٤] .

(جـ) العدم والشعور بالوحشة : Unheimlichkeit - Uncanniness

يقول هايدجر :

« تشعر الآنية فى القلق بالوحشة .. التى تعنى شعورها بأنها لم تعد فى بيتها Nicht - zuhause - sein, not - being - at - home ، فعندما تسقط الآنية يستعيدها القلق من إنخراطها فى العالم ، .. وتنهار الألفة اليومية لتصبح الآنية وحيدة فى وجودها • فى – العالم ... والآنية فى حال السقوط تفر إلى المألوف فى حياة الجمهور ، وتفر من مواجهة الوحشة الكامنة فيها بوصفها وجوداً ملقىً به – فى – العالم يحيل إلى ذاته فى وجوده فالوحشة تستحث الآنية دوماً ، و تهددها بأن تضيع ذاتها فى الأسلوب اليومى لوجود « الناس » ...وعلى ذلك فالشعور بالوحشة وعدم الإلف من وجهة نظر أنطولوجية يجب أن يدرك على أنه ظاهرة أصلية[١٥٥] .

ومعنى ذلك أن القلق يمكن للآنية أن تشعر به وسط العالم المألوف لديها ، وهى عندئذ تشعر بالوحشة أو عدم الإلف ، أى لم تعد تشعر بأنها فى بيتها ، أو فى عالمها المحيط المألوف لها ، والذى يمكنها أن تعثر على ذاتها من خلاله ، وبذلك يصبح القلق عند هايدجر التأثر الوجدانى امعبر عن الوحشة أو عدم الإلف (١٥٦) .

ولما كانت وظيفة كل تأثر وجدانى هى الكشف عن وجود الآنية فى صورة الذات بوصفها وجوداً – فى – العالم ، ولما كانت الإنفعالات الأخرى – سوى القلق – تركز على علاقة الآنية بالموجودات أكثر من علاقتها بذاتها ، فإن القلق ينتزع من هذه الموجودات ويواجهها بذاتها فى شعور غامر « بالوحشة » التى تعنى حرفياً Unhomely أو أنها لم تعد فى بيتها the not - being at - home كما سبق بيانه .

ويعنى ذلك أن « الإلف والسكن فى البيت at homenes ، وفى العالم » قد تداعى فجأة فى ظاهرة القلق ، فيفر الوجود الزائف من الشعور بالوحشة الذى يلاحقه بوصفه وجوداً ملقى به – فى – العالم ، وهو يفر إلى الشعور بالإلف الذى يخلقه تفسيرات الناس ، وليس هذا الفرار عرضياً ، ولا ناجماً عن الصدفة ، وإنما هو فرار أساسى ومستمر بالنسبة للآنية ، وعلى ذلك « فالوحشة » كما قال هايدجر هى أكثر الظواهر أصالة بالمعنى الأنطولوجى (١٥٧) .

ويلاحظ أن شعور الآنية « بالوحشة » شعور مقابل لوجودها اليومى بالقرب من الموجودات ، أو شعورها بالإلف مع العالم ؛ ففى القلق ينهار الإلف اليومى بالعالم من جراء الإهتمام بموجودات العالم المحيط ، ويعنى ذلك أن تجربة القلق هى الوجه المقابل لتجربة « الإهتمام » Besorgen ، وأن القلق يعبر عن « قصدية » الآنية التى مازالت تختار وتدرك إمكاناتها ، ولكنها فقدت الإتجاه ، لأن الواقع قد فقد دلالته بالنسبة للآنية فى حالة القلق ، فتصير الحرية موحشة ، وثقلا يدفع إلى الفرار (١٥٨) والوجود الزائف ، أو إلى الإختيار فالوجود الحقيقى وليس وجود الناس (١٥٩) ، فالقلق يعود بالآنية إلى وجودها – فى – العالم ، ويعزلها أمام نفسها ، ويجعلها تشعر بهذه العزلة شعوراً قوياً إلى أقصى حد ، وهذه هى « الأناوحدية » الوجودية Solipsisme (١٦٠) التى هى الصورة الأساسية للتأثر الوجدانى (١٦١) .

وهذه الآنية هى التى تشعر فى القلق بأنها قد قذف بها إلى هذا العالم على الرغم

منها ، وأنه قد خلي بينها وبين ذاتها ، وأنها « مهجورة » بلا دعامة تستند إليها ، ولاتلمح أمامها أى هدف تنزع إليه ، وتعانى شعوراً غامضاً لثقيل الوطأة بزنها فى غربة عميقة ، وبأنها فى عالم الإبتذال اليومى ، ومع ذلك فلا مهرب من مسئوليتها تجاه ذاتها (١٦٢) .

(د) المعنى الوجودى للعدم :

ظهر القلق وموضوعه العدم فى « الوجود والزمان » بوصفهما الحد النهائى لفكرة « الوجود من أجل الموت Sein - zum - Tode » أو لمواجهة الآنية للعدم ، ولكن هذا المعنى للعدم يلعب دوراً ضئيلاً فى المؤلفات التالية حيث ظهر العدم بمعنى آخر مختلف تماما هو « مفهوم العدمية » (١٦٣) Nihilismc - Nihilismus وهو عند هايدجر تصور نسيان الوجود الذى نعيش فيه ويعادل التعريف الصورى للسقوط الذى يعنى نسيان الوجود من أجل الموجود ، ولايتعارض هذا المعنى للعدم مع معناه فى «الوجود والزمان» ، الأمر الذى يؤكد على الوحدة الصورية بين « الوجود والزمان » والمؤلفات التالية التى تناولت فكرة العدم .

وهذا المعنى يجعل « العدم صنو الوجود » ، وسوف نتناول المعنى الوجودى للعدم فى « الوجود والزمان » تفصيلا بإعتباره قلقاً بإزاء الموت ، وصنواً للوجود (١٦٤) .

١ – القلق بإزاء الموت :

الآنية « وجود – لأجل – الموت » ، وهى بهذا أصل العدم وأساسه ، ويتم الكشف عن هذا العدم عن طريق القلق ، وما من سبيل إلى تبديل حضور العدم سواءً فى وجودنا أم موتنا الذى يتعذر تجنبه .

فالآنية تدرك تناهيها عندما تفكر فى إمكانياتها الخاصة ، وتعرف أنها صائرة إلى الموت أو إلى العدم ، ولا يقارن هذا الشعور الموحش بأى تجربة أخرى تمر بها الآنية ، لأن كل تجاربها الأخرى يلعب فيها الزمان دوراً أساسياً يقوم على إستمرار الوجود الماهوى – فى – العالم ، والأمر يختلف فى حال الموت أو فى الإدراك الخالص لحدود الوجود الماهوى ، حيث تدرك شيئاً مغايراً تماماً لأى تجربة ، ويسمى بالعدم ، ولا يمكن أن يكون العدم موضوعاً لأى خبرة واقعية ، ومع ذلك فإن أكثر خصوم هايدجر عناداً لا يستطيعون إنكار مايشعرون به من وحشة عند إقتراب هاوية الموت (١٦٥) .

وغنى عن البيان أن « الموت » ليس بديلا لمصطلح « العدم » ، كما أن العدم يختلف عن تجربة « الإحتضار »dying أو الألم الناجم عن إنتزاع الحياة من جسم الإنسان ، فهذه الأمور تقع حقاً في مجال خبرتنا ، وتثير بداخلنا الشعور بالخوف ، ولكن الوعي بإمكان عدم الوجود أمر مختلف تماماً[١٦٦].

ففي العدم تفتقر الآنية للأساس ، وتبلغ أوج وجودها في الموت الذي هو هاوية أخرى للعدم ، ومع ذلك فوجودها الحقيقي إنما هو توضيح للموت والعدم .

وإذا كان العدم ينكشف لنا من خلال القلق الذي نشعر فيه بتناهي وجودنا ، وأننا مخلوقات جعلت للموت الذي يبدأ بمجرد أن نولد بحيث يمكننا أن نموت في أي وقت - علماً بأن التفكير في إمكانية الموت في أية لحظة يقنع الآنية بعدم جدوى حياتها ، وبأنها عدم[١٦٧] - فإنه يمكننا من خلال العدم أو القلق بإزاء الموت أن نقف خارج الوجود Ex - sist بمساعدة مشروع Entwurf يعيننا على أن نخلع على الأشياء معانيها[١٦٨] .

والآنية عندما ترى الوجود يفلت منها ، تتوقف قليلا عن السعي وراءه لتعجب من شأنه ، وفي هذه الحركة تكون نهباً لحركتين ؛ حركة تدفعها من الداخل وتدعوها إلى السعي وراء الوجود ، وحركة عكسية آتية من دفع الوجود لها ، ومصاحبة لحركة إنحسار الوجود عنها ، والذبذبة الناتجة عن هاتين الحركتين تخلف فراغاً لدى الآنية ، وتجعلها تتمثل العدم أمامها .

ويضعنا هذا التفسير وجهاً لوجه أمام فكرة « هيجل »[١٦٩][١٧٠]عن الوجود والعدم اللذين يؤلف كل منهما الآخر ؛ لا لأن كلا منهما يتفق مع الآخر ، ولكن لأن «الوجود » نفسه متناه في ماهيته ، ولا يتبدى إلا في علو الآنية التي تظهر في العدم عبر الموجود[١٧١] .

إهتم هايدجر بالوجود الذي يكشف وهو لا يتكشف ؛ فهو يبحث في الوجود بقدر ما هو محجوب دائماً في الموجود ؛ ومع ذلك يختلف عن الموجود ، ولأن الميتافيزيقا تقوم على ما هو محجوب في الموجود ، فإنها تبحث في معنى اللاموجود أو العدم[١٧٢]، وعلى ذلك فإن تحجب الوجود في الموجود جزء أساسي في تجربة هايدجر وتفكيره مثل فعل الوجود نفسه .

وتختلف الميتافيزيقا عن العلم بهذا الصدد ؛ فالعلم يعنى بالموجود ويهمل العدم، بينما تبحث الميتافيزيقا فى العدم بوصفه التساؤل الميتافيزيقى الحقيقى عن «وجود» الموجود.

ولابد للوجود كما يرى هايدجر أن يظهر فى صورة العدم لكى يوجد ، وإذا كان الوجود عدماً ، فإن من يحيون فى العدم هم الذين يعرفون الوجود الحقيقى(١٧٣) .

٢ – العدم هو الوجود :

بذل هايدجر مجهوداً كبيراً للعثور على مكان فى الفكر والعالم لظاهرة العدم التى أنكرها كثير من الفلاسفة مثل « بارمنيدس » ، أو حولها آخرون إلى تصورات أخرى مثلما فعل « أفلاطون » حيث جعلها مناظرة لفكرة الخير الأسمى ، وكذا « أرسطو » الذى فسرها من خلال نظريته عن القوة والفعل .

أما هايدجر فلقد أثبت أن هذا العدم وجود يختلف عن الموجود (١٧٤) .

فالبحث عن الوجود صعب ، ولا نستطيع أن ندرك على نحو مباشر وجود الموجود ذاته لامن خلال الموجود ، ولا فى داخل الموجود أو فى أى مكان ؛ إذ أن « الوجود » الذى نبحث عنه هنا أشبه « بالعدم » ، ومع ذلك نرفض دائماً الزعم الذى يقول بأن الوجود فى مجموعه ليس بموجود (١٧٥) ، إن هذا « العدم » الذى يختلف عن كل الأشياء المعينة هو فى واقع الأمر لا يمكن أن يكون شيئاً آخر غير « الوجود » نفسه ؛ إذ ماهو الشئ الذى يمكن أن يختلف عن كل الأشياء المتعينة « الموجودة » إلا الوجود نفسه (١٧٦).

فإذا كان « العدم » لا يوجد فى أى مكان على وجه الإطلاق ، وليس ناتجاً لسلب الوجود – كما سنرى – فهو مانسميه باسم « الوجود » ؛ إنه كل ما يضفى على الموجودات سمة الوجود ؛ بل هو « الوجود » ذاته (١٧٧) .

أوضح هايدجر ذلك بأننا عندما نتساءل عن « العدم » نكون قد وصفنا فعلا بوصفه شيئاً قائماً هو هذا أو ذاك ، أى بوصفه موجوداً ، ولا يؤلف العدم التصور المقابل للموجود ، وإنما ماهية الوجود ذاته تتضمن العدم منذ البداية ؛ ففى وجود الموجود ينشأ فعل العدم (١٧٨) .

ويمكننا أن نفهم ما يقصده هايدجر إذا عرفنا أنه قد اتخذ من « العدم » موضوعاً

يوضح به ماهية الميتافيزيقا ، ولن نصل إلى مشكلة « الوجود » إلا عن طريق مواجهة مشكلة العدم أولا ، « فالعدم والوجود عند هايدجر شئ واحد وهو ملازم للوجود وداخل في نسيجه » (١٧٩) .

نتبين مما سبق أن وجود الآنية في تجربة القلق يتجلى بوصفه وجوداً – في –العدم. يقول هايدجر : « *في وجود الموجود يوجد العدم* » (١٨٠) .

ولكي يصبح السؤال عن الوجود ذا مغزى ، فلابد من تجربة الشعور بالعدم في القلق كحدث يمس صميم الوجود (١٨١) .

والعدم عند هايدجر ذو دلالة وجودية : ففي مقدمة « حول ماهية السبب » يقول : « *العدم هو عدم الموجود ، وهو من ثم إدراك الوجود من خلال الموجود* » .

ويعني ذلك أن العـدم أو إدراك إمكان عـدم الوجـود هو نوع من العلو على الموجودات والأشياء والتركيز على معنى الوجود ، وبذلك يتخذ الوجود والعدم كلاهما دلالة وجودية (١٨٢) . مما أتاح لهايدجر أن يتحرك أن يتحرك من مفهوم الآنية عن القلق إلى الأفق الأنطولوجي للوجود الخالص كما أراد .

ويمكن القول بأن ما فعله « هايدجر » بالنسبة إلى فكرة « العدم » يماثل مافعله « كانط » بالنسبة إلى فكرة « الزمان » فقال هايدجر : « *إن العدم هو الشرط الذي يجعل ظهور الموجود بما هو موجود بالنسبة إلى الآنية أمراً ممكناً* » . *كما قال كانط : «إن الزمان شرط قبلي – يجعل الظواهر المتوالية ممكنة الإدراك* » (١٨٣) .

(٣) السؤال الميتافيزيقي عن العدم :

أثارت محاضرة « ماالميتافيزيقا ؟ »(١٨٤)عدداً من الإتهامات الموجهة ضد فلسفة هايدجر في العدم ، وتتلخص هذه الإتهامات فيما يلي :

١ – وجود العدم يعبر عن نزعة عدمية تسري في فلسفة هايدجر .

٢ – أن فلسفته عن القلق تشل إرادة الفعل .

٣ – أن فلسفته ضد المنطق ، وأنها فلسفة العاطفة الخالصة تهدد التفكير المستقيم، وأمان العمل (١٨٥) .

والواقع أن وجود العدم عند هايدجر لا يعبر عن نزعة عدمية ، وإنما هو إعتراف بما يوجد في صميم الوجود ، كما أن فلسفته ليست ضد المنطق أو التفكير العقلي

بقدر ماتريد البرهنة على وجود فكر « ميتافيزيقى » أكثر أصالة من الفكر المنطقى .

وأخيراً ، فإنه إذا كانت فلسفته عن القلق تشل إرادة الفعل ، فإنها تقود الآنية إلى إدراك معنى وجودها [١٨٦] .

وعلى الرغم من أن هايدجر قد ذهب إلى أن « العدم موجود » ، فهو يقول إن «العدم يعدم » ، ولقد أثارت هذه العبارة سخرية « المناطقة الوضعيين » على نحو خاص، لأن الإستخدام اللغوى العادى لمصطلح « العدم » ليس له دلالة فى الواقع ، وبذلك يصبح تناول المصطلح موضوعاً للبحث بمشابة سوء إستعمال أو تحريف لغوى Linguistic - Perversion ، من وجهة نظر الوضعية المنطقية [١٨٧] .

ومن هؤلاء الوضعيين المناطقة « إير » Ayer الذى رأى أن « العبارة ذات المعنى هى تلك التى تعبر عن موجود أو شئ واقعى ، ومن فعبارة (العدم يعدم) عند هايدجر تخلو من المعنى » [١٨٨] ، ويمكننا أن نلمس وجه القصور فى هذه الوجهة من النظر ، فليست الواقعة التجريبية هى الواقعة الوحيدة الموجودة ، وليست القضية غير التجريبية أو القضية الميتافيزيقية تعبيراً عن وهم .

أما « رودلف كارناب Carnap, R. » فلقد أورد فقرات من بحث هايدجر ليدلل على ما تذهب إليه مدرسة الوضعية المنطقية أو مدرسة التجريبية العلمية من أن الميتافيزيقا مبحث واجب حذفه ، لأنه يتضمن عبارات فارغة من المعنى .

ومعنى « المعنى » عند هؤلاء هو الخبرات الحسية ؛ فكل عبارة لا تشير إلى وقائع حسية ملموسة هى فى حكم العبارة الفارغة الزائفة .

إختار «كارناب» من «ماالميتافيزيقا؟» الفقرات التالية : *«القلق يكشف عن العدم، ماهذا العدم: الحق أن العدم نفسه معدوم*[١٨٩]*»* (das Nichts selbst nichtet) ، يرى كارناب أن عبارات هايدجر السالفة تشبه العبارات المألوفة لنا فى بنائها اللغوى فقط، لكنها تدور حول كلمات لا تشير إلى وقائع ملموسة ؛ فهى كلمات زائفة ، مثل كلمة « العدم » التى يستخدمها بحيث تدل على شئ موجود فى الخارج لدرجة أنه يمضى فى السؤال ، ويقول أين نبحث عن العدم ؟

إنتهى كارناب إلى أن وجود « الكلمة » لايعد دليلا على وجود مسماها [١٩٠] . وإلا وقعنا فى تناقض منطقى (بالنسبة إلى كلمة العدم) .

والحق أن نقد كارناب متهافت منذ البدء ، لأنه يتخذ من « المنطق » معياراً المحكم على قضايا هايدجر التى تستعصى على هذا المنطق ، فمشاكل كالعدم وللوجود يلفها الغموض ، وهايدجر نفسه كان يتنبأ بمثل هذا النقد ، وينبهنا فى بحثه إلى عدم جدوى تطبيق ماسماه « بالمنطق العام » على مشكلة العدم . وبذلك ينتفى التناقض الذى ينسبه كارناب إلى عبارة « العدم موجود » ، ومن ناحية أخرى فإن العدم واقعى بمعنى ما من المعانى ، ومن الأمور الواقعية والحقيقية أن هناك أشياءً معينة لاوجود لها ، فالعدم غياب ونقص يتعلق بمقولة السلب .

ومن الناحية الفينومينولوجية « من جهة الخبرة » يبدو العدم كحقيقة وضعية إيجابية ؛ فليس الألم فحسب ، بل وغياب لذة ما ، أى عدمها يتركان فينا إنطباعاً بشئ واقعى حقيقى (١٩١) ، (١٩٢) .

ويعنى ذلك أنه إذا حصرنا أنفسنا فى عمليات الفكر المنطقى الخاصة بالفهم ، لن نتمكن من الإجابة على السؤال عن العدم أو عدم الوجود ، فهو تناقض يرفضه المنطق ، ولكن إذا لم نضع السؤال عن العدم أو عدم الوجود ، فإنه لا يمكن من وجهة نظر أنطولوجية العثور على معنى الوجود (١٩٣) .

يقول هايدجر بهذا الصدد :

« ومن الخطأ الفاحش فى التفسير أن نتحدث هنا عن فلسفة فى القلق أو أن فى البحث نزعة عدمية ، لأن البحث مقصور على العدم إبتغاء إدراك الوجود » (١٩٤) (من رسالة كتبها هايدجر إلى هنرى كوربان المترجم الفرنسى لماالميتافيزيقا ؟ وعنوانها «خطاب حول النزعة الإنسانية ») .

وليس معنى هذا أن مسألة العدم هى المسألة الوحيدة فى الميتافيزيقا ، ولا أن فلسفته فلسفة عدم ؛ وإنما العدم مسألة من بين المسائل العديدة التى يمكن أن يبدأ بها البحث الفلسفى (١٩٥) .

ومن ناحية أخرى ذهب هايدجر إلى أن « العدم هو الأصل فى السلب لا العكس» ؛ فالسلب لا يمكن أن يدعى أنه الحالة الوحيدة أو حتى أنه يقوم بدور رئيسى فيما يتعلق بالسلوك المعدم الذى تبقى فيه الآنية ، وقد أصابتها هزة نتيجة لفعل الإعدام .. وكل ما نستطيع أن نفعله هو أن نفكر فى فكرة الموجود فى جملته ، وأن ننفى

بالفكر ما تخيلناه على هذا النحو ، ثم أن نفكر فيه بعد ذلك بوصفه منفياً ، وبهذه الطريقة نصل إلى التصور الصورى للعدم « المتخيل » ، ولا نصل قط إلى « العدم نفسه » ؛ غير أن العدم لاشئ ، ولافرق بين العدم المتخيل والعدم الحقيقى إذا كان من الحق أن العدم يمثل السوية المطلقة[١٩٦] .

ويعنى ذلك أن العدم عند هايدجر سابق فى الأصل على « لا » وعلى السلب ، فالسلب المنطقى ليس هو أصل العدم ؛ بل العدم هو الأصل فى السلب ، لأنه لو لم يكن للآنية فهم سابق للعدم ، لما كان فى الإمكان تأليف حكم سالب[١٩٧]،[١٩٨] .

ولقد أصاب هيجل حين جعل لكل قضية موجبة أخرى سالبة ، وجعل منطق الوجود يقوم على هذا السلب المستمر ، وأخطأ فى قوله بإمكان رفع السلب فى مركب الموضوع ؛ فالعدم هو العنصر المكون للطابع الديالكتيكى للوجود العينى ، والقلق هو الذى ينبهنا إلى حقيقيته الوجودية[١٩٩] .

فالعدم عند هايدجر « مقولة وجودية » وليس « مقولة منطقية » ، وإذا كانت مهمة الميتافيزيقا هى العلو على كل ما هو موجود ، فإن موضوعها الصحيح هو الكشف عن العدم .

ويمكننا أن نفهم ما أسماه هايدجر بتحجب الوجود فى الموجود على أساس الـ «لا » التى تربط الوجود بالموجود ، وتميزه منه فى نفس الوقت .

ولما كانت مهمة الوجود هى « إنارة الموجود » ، فإن هذه الـ «لا» الرابطة للوجود داخلة فى ماهيته ، ويمكن أن نطلق عليها إسماً آخر هو السلب ، أما القوة التى تتجلى فى الوجود بما هو كذلك ، فمن الممكن أن نسميها « بالإيجاب »[٢٠٠] .

إنتهى هايدجر إلى أن « العدم » هو الأساس فى « السلب »[٢٠١] ، وشرط الوجود، وأنه عنصر داخل فى تركيب الوجود ، وليس شيئاً مضافاً أو مجرد منفى لمعنى الوجود ، وأن السلب المنطقى مظهر واحد من مظاهر السلوك السالب المتعددة ، وهو السلوك الذى يقوم أنطولوجياً على العدم، وأن المنطق ماهو إلا تفسيراً واحداً لطبيعة التفكير، وهو واحد من التفسيرات مؤسس على تجربة الوجود كما توصل إليها الفكر اليونانى[٢٠٢] .

رأى هايدجر أن التفكير فى العدم قد أدى به إلى الدخول فى معركة ضد سيادة «المنطق » على الميتافيزيقا خلال التراث الفلسفى كله ، ونقده للمنطق يقوم على أنه لا

يعنى إلا بالموجود فحسب ؛ لأن الفكر هو فى جوهره دائماً « تفكير فى شئ ما » ، وطالما أن العدم ليس موجوداً ، فلا يمكن أن يتناوله المنطق ، وإلا أدى الأمر إلى الوقوع فى التناقض ، لأنه يجعل العدم موجوداً بين الموجودات ، أى موضوعاً للتفكير المنطقى، وإذا كان العدم يلعب دوراً هاماً فى الميتافيزيقا ، فإن « المنطق » لا يمكن أن تكون له الكلمة الأخيرة فى الميتافيزيقا التى يجب أن تتأسس على تجربة سابقة على « المنطق » ؛ تجربة أساسية عن العدم(٢٠٣) .

ويعنى ذلك أن العدم بوصفه تأثراً وجدانياً فريداً تحد للمنطق ، وأن المنطق والعلم تابعان للميتافيزيقا التى تضع حدود الحقيقة والمعرفة ، ولا يتم ذلك عن طريق عملية الإستدلال ، وإنما عن طريق القلق بوصفه أهم تأثر وجدانى .

والخلاصة أن العدم عند هايدجر ينتسب إلى الوجود نفسه كأنه جزء من كيانه ، وشرط لتحقق الوجود أو لإنكشافه ، هذا فضلا عن أن العدم يظهر فى كل فعل من أفعال الوجود :

(أ) يظهر فى السلب ، حينما أقول : هذا الشئ ليس كذا .

(ب) يظهر فى القيام بفعلٍ من الأفعال ، لأن الفعل يقتضى إختيار وجه واحد من أوجه الممكن ، ونبذ سائر الممكنات مما يعبر عن معنى العدم .

(جـ) فى كل إنكار ، أو ثورة ، أو تمرد ، أو منع ، أو تحريم ، أو زهد ، أو إمتناع .

فالعدم ينفذ فى كل الوجود ، ويتفشى فيه ، ويكفى مجرد تنبيه الإهتمام إليه لكى ينكشف له فى كل فعل (٢٠٤) .

تحليل معنى السؤال الميتافيزيقى عن العدم :

إختتم هايدجر محاضرته « ماالميتافيزيقا ؟ » بقوله : « *إن السؤال الأساسى للميتافيزيقا : لماذا كان ثمة موجود ، ولم يكن بالأحرى عدم ؟*(٢٠٥) *سؤال يدفعنا إلى طرحه ووضعه دفعاً* ».

وعلى الرغم من أن « ليبنتز » هو أول من صاغ هذا السؤال فى « مبادئ الطبيعة واللطف الإلهى » فإن مقصود هايدجر منه يختلف عما يقصده ليبنتز ؛ فالسؤال عند ليبنتز يهدف إلى معرفة من أين جاء الموجود ، أى ما أصل الموجود ؟ أما هايدجر فيعنى

بمغزى إنبثاق الموجود من العدم ، وبالتالي تميزه عن العدم ؛ إنه يهتم أساساً « بالفرق الأنطولوجي »[٢٠٦] .

يتحول هايدجر إلى السؤال التالي :

« لماذا يتساءل الفكر عن الموجود أكثر من تساؤله عن الوجود؟ »[٢٠٧] ، [٢٠٨] وبعبارة أخرى : كيف يحدث أن يكون للموجود الأولوية والصدارة في كل مكان ، ويدعى لنفسه فعل « الوجود » بينما ذلك الذى ليس موجوداً أى العدم ، المفهوم على أنه الوجود نفسه ، قد بقى نسياً منسياً ؟ وكيف يحدث للوجود أن يكون حقيقة عدماً ، والعدم في الحقيقة غير موجود ؟ هل يحدث هذا نتيجة للأخذ بالإفتراض الثابت في الميتافيزيقا وهو أن « الوجود » ، أمر مسلم به ، وأن العدم بالتالي أسهل من الوجود ؟ فإن لم يكن الأمر كذلك ، فما الذى دفع « ليبنتز » إلى القول في نفس الموضع وعلى سبيل التوضيح (لأن العدم أبسط وأسهل من أى شئ) »[٢٠٩] .

من ذلك يتبين لنا أن السؤال عن العدم يضعنا نحن أنفسنا موضع السؤال ولهذا كان « سؤالا ميتافيزيقا » eine metaphysische Frage ، والميتافيزيقا في تصور هايدجر هي الميتافيزيقا التي تبحث في الوجود ،أما الميتافيزيقا أو الانطولوجيا التقليدية فهي والعلم سواء من حيث اهتمامها بالموجود . « فالسؤال عن العدم أو الوجود » ميتافيزيقي يهدف من ورائه هايدجر إلى تناول الميتافيزيقا من الداخل عن طريق السؤال عن الآنية ، وهي ذلك البناء في الإنسان الذى يجعل الميتافيزيقا ممكنة[٢١٠] .

ومن ناحية أخرى ، فإن السؤال يعني أن الوجود والعدم يكونان معاً نسيج الوجود المتحقق في حال الآنية ، والزمان هو العلة الفاعلية للإتحاد بين الوجود والعدم لتكوين الآنية كما سيأتي بيانه[٢١١] .

ولا تكون تجربة عدم الوجود أو عدم القيمة ممكنة إلا لأن الآنية هي مبدأ الوجود ، ومبدأ القيمة ومصدرهما ، وهي الشرط الأول للدهشة ، ومظهر العدم ، وبها يساق الإنسان إلى وضع أسئلة ، والبحث عن الأسباب والأسس ، فإن أصدق الأسئلة – كما يرى هايدجر – لا يتوقف دائماً بالعثور على الإجابة ، لأن الإجابة الجوهرية ليست سوى بداية مسئولية يثار فيها التساؤل بأصالة متجددة .

مما سبق نرى أن السؤال الميتافيزيقي عن العدم يتساءل أساساً عن الوجود ، وعن

وجود الموجود ، وبذلك يصل إلى « سؤال الوجود » Seinsfrage الذى يقوم عليه كل سؤال آخر .

يقول هايدجر : « السؤال الميتافزيقى عن العدم يدفعنا إلى أن نضع السؤال الذى يسبقه وهو : ماذا عن الوجود ؟ » ، هذا هو السؤال بألف لام التعريف ، سؤال الأسئلة جميعاً الذى يجاهد هايدجر فى سبيل أن يجعل إنسان العصر الحديث يثير هذا السؤال إثارة تذكره بالوجود بعد أن وقع فى حال النسيان له منذ أفلاطون .

ولا يمكن تجاوز الميتافيزيقا عند هايدجر إلا بهذه الإثارة ، وإلا بالتفكير فى هذا السؤال الأساسى ، وليس فى هذا التجاوز هدم للميتافيزيقا ؛ بل عود إلى أساسها ألا وهو « الوجود »(٢١٢) .

(٥) وظيفة العدم :

من التحليل السابق لتصور العدم عند هايدجر أمكننا أن نتبين للعدم وظائف ستة كما يلى :

(أ) الإعدام بوصفه فعلاً للعدم : Nichtung

إبتكر هايدجر الفعل « يعدم » to nothing - Nichten مخالفاً بذلك قواعد اللغة الألمانية – لكى يصف الفاعلية العدمية للعدم(٢١٣) .

يقول : « ... *ماهية العدم هى الإعدام Nihilation, Nichtung وليس هذا الإعدام إعداماً للموجود ، فهو لا ينشأ عن السلب ، كما أنه لا يندرج تحت الإعدام أو السلب : فالعدم نفسه هو الذى يعدم »(٢١٤) Nichts selbst nichtet، أى أنه فى ظهور العدم يعدم العدم نفسه ، وعن هذا يتحقق التحقق الأصلى للموجود الخام ، ويكون الموجود ولا يكون لا شيئاً مما يبرز الغيرية الخالصة للوجود الخام الذى لا هو هذا ولا هو ذاك*(٢١٥) .

والعدم عند هايدجر « عدم فاعل » يجعل العالم الذى خرج منه يتأرجح على الأسس التى وضع عليها ، وهو الأساس السلبى للوجود ؛ والذى إنفصل عنه الوجود بنوع من التصدع ؛ ويمكننا إدراكه عن طريق إنفعال القلق الذى نشعر فيه بفراغ الوجود بما فيه من إعدام ، والموجود لا يعدم بواسطة القلق ؛ إن ما يعدم هو معقولية الوجود ، ونظام الأشياء وتركيبها ، ومعناها ، وقيمتها(٢١٦) .

ومع ذلك « ففعل العدم – كما يقول – هايدجر – ليس حدثاً جزافياً . ولكنه بوصفه طرداً نابذاً على الموجود المنزلق بأسره يكشف عن هذا الموجود فى غربته الكاملة التى كانت محتجبة حتى ذلك الحين ، وهو الذى يكشف عنه بوصفه الآخر المحض فى مواجهة العدم »[٢١٧] ، ويعنى ذلك أن « الإعدام » يعمل على إنكشاف الموجودات من حيث هى كذلك[٢١٨] .

(ب) القلق والكشف الحقيقى عن الآنية . والعالم والموجودات :

(الإنفتاح على الوجود الشامل)

يقول هايدجر :

« القلق بوصفه تأثراً وجدانياً نوع أساسى من الوجود – فى – العالم ، وهنا يصبح الإنفتاح والمنفتح نفس الشئ من الناحية الوجودية ، حتى أنه فى حالة الموجود المنفتح ينفتح العالم من حيث هو كذلك ، «والوجود – فى» ينفتح بوصفه إمكانية للوجود الفردى الخالص الملقى به . فالقلق – إذن – ظاهرة تؤدى وظيفتها بوصفها تأثراً وجدانياً منفتحاً[٢١٩] .

من النص السابق يتضح لنا أن هايدجر قد حدد وظيفة العدم فى « جعل الموجود بما هو موجود مكشوفاً « *ففى الليل الصافى للعدم يظهر الكشف (الأصيل) للموجود بأنه موجود – وليس معدوماً مما يجعل من الممكن الكشف عن الوجود بوجه عام* »[٢٠٩] .

فإذا كان حضور العالم الشامل يفرض نفسه علينا بفضل بعض العواطف الكونية مثل الملال والسرور ، فإن القلق يزداد به إنفتاح الآنية على العالم ، ويضع الآنية أمام وجودها ، ويكشف لها عن حالة وجودها هناك ، والإنسان موجود – فى – العالم بسبب وجوده نفسه ، إنه « الهناك » " Da " الذى ينفتح على العالم[٢٢١] ؛ ففى التأثر ينكشف الموجود الشامل ويكشف لىُ أننى كائن فى موقف ذو فردية ، وأننى فى مكان يلتقى فيه العالم : والآخرون وأنا ، وفيه يحال الإنسان إلى الموجودات التى يمكن أن تؤثر فيه ؛ لأن إنفتاح التأثر يجعل إنفتاح الوجود على العالم ممكناً ،كما أن التأثر أساس مشاعرنا الخاصة ، ونحن من خلال علاقتنا مع الموجود نستشعر دائماً عاطفة ما ، حتى إن «الوجود » هو بالنسبة إلينا « أن نتأثر » على نحو ما ، وعلى هذا النحو تتأسس الآنية

فى وسط الموجود ، وتتخذ أساساً Bodennehmen[٢٢٢] ، هذا فضلا عن أن التأثر سجل لوجود الآنية يظهر فيه بوضوح تناغم وإنسجام الآنية مع العالم[٢٢٣] Gestimmtheit.

وينكشف العالم ذاته ومباشرة فى « عدم القلق » ؛ هذا العدم ليس مطلقاً أو عدما خالصاً ، وليس غياباً أو سلباً لكل الأشياء ، ونحن حينما نتطلع إلى ماوراء الأشياء حيث العدم المنكشف فى القلق تتجلى لنا الأشياء ككل بوصفها أشياءً وليس عدماً ، ومن خلال إنكشاف مجموع الأشياء يمكن للشئ الواحد أن ينكشف بوصفه ذلك الشئ الموجود .

ومن الواضح أن تفسير هايدجر « للقلق » يكمل تحليله السابق للعالم ، حيث بين فيه كيف أن للعالم دلالة كلية تفهم الآنية من خلالها ذاتها وسط الموجودات الأخرى . ويكون هذا الفهم ممكناً فقط إذا توفرت للموجودات فرصة حضور ذاتها أو وجودها الواقعى .

ويعنى ذلك أن « عدم القلق » هو الذى يفتح الأفق الذى تظهر من خلاله الموجودات ككل ، ويمد الأشياء بالإمكانية أى بإمكانية أن تظهر ذاتها بالصورة لتى توجد عليها فى ذاتها ، وهذه الإمكانية كما يفسرها هايدجر هى العالم ذاته. وليس العالم شيئاً أو واقعاً يوجد وجوداً مستقلاً ، وإنما هو أسلوب أساسى لوجود الآنية ذاتها ، والقلق يواجه الآنية بوصفها وجوداً - فى - العالم ، أما « ما يقلق من القلق » فهو الوجود الملقى به - فى - العالم ذاته ، « وما يقلق من أجله القلق » هو إمكانية الوجود- فى - العالم بإعتباره طريقة أساسية للوجود - فى - العالم ؛ علماً بأن الكشف عن وجود الآنية فى تجربة القلق لا يتم عن طريق التفكير ، أو الحكم ، أو صياغة قضايا عن موضوع القلق ، وإنما ينكشف القلق للآنية بصورة خالصة ومباشرة عن وجودها الملقى به - فى - العالم[٢٢٤] ؛ أى أنه فى حالة القلق لا يمكن أن تصبح عالمية العالم أمراً تصورياً Conceptualized .

يقول هايدجر بهذا الصدد :

« الآنية هى ما تتصف به من وقائعية Faktizität ، والأساس الذى تقوم عليه وجودى ، وهو أساس منفتح أو كاشف بلا قرار[٢٢٥] . ذلك هو التركيب الوجودى الإيجابى لعدم القلق ، وليست واقعة أن الآنية (موجودة) وليست ـ غير موجودة)

مجرد خاصية يتسم بها ، وإنما يمكن للآنية أن تعرفها في تجربة أصلية هي تجربة القلق، كما أن وقائعية الآنية تعني أسلوب وجودها ، أو بمعنى أدق أنها ذلك الوجود (هناك) Da و (في) in ، أي في (القلق) تنكشف سمة العالمية بما هي كذلك من خلال وجودي فيها » (٢٢٦) .

ويعني ذلك إخفاق أي تفسير « علمي » لظاهرة القلق سواءً كان تفسيراً فسيولوجياً أم خاصاً بعلم النفس التحليلي أو الإجتماعي ، لأن هذه التفسيرات تعتبر الأحوال النفسية مؤثرات لمتغيرات فسيولوجية أو نفسية أو إجتماعية معينة ، وتخفق في إدراك أن هذه الأحوال مفاتيح لوجودنا - في - العالم ، كما أنها تكتفي بوصف القلق وصفاً خارجياً لتستنتج أنه خوف عصابي من العدم بصفة خاصة .

ويرى هايدجر - عكس ماترى هذه التفسيرات أن القلق غالباً ما يكون مشروطاً بعوامل فسيولوجية ، ولأن الآنية قلقة في عمق وجودها ، يمكن تفسير القلق فسيولوجياً ، وأن ندرة المحاولات في تفسير هذه الظاهرة أنطولوجياً إنما ترجع إلى التجاهل العام للتحليل الوجودي للانية ولظاهرة التأثر الوجداني (٢٢٧) .

(جـ) علو العدم : Transzendenz

١ - علو بمعنى الإنتقال من الإمكان إلى الواقع :

تنفي فكرة الوجود عند هايدجر نسبة الوجود بمعناه الحقيقي إلى ما فوق الوجود ، والعلو عنده هو الفعل الذي ينتقل به الوجود الماهوي إلى الوجود - في - العالم ؛ فهو علو بمعنى الخروج من الإمكان إلى الواقع بالنسبة للآنية ، وهذا الخروج أو الإنتقال لا يتم بتحديد « الإمكان» وتعيينه ، وتحديد معناه وحده أو نفيه ، ونفيه لايتم إلا بفكرة العدم بإعتبار أنه « الغير المطلق » (٢٢٨) .

٢ - علو بمعنى تجاوز الميتافيزيقا « العودة » die kehre

يقول هايدجر :

« الآنية معناها : أن يجد الإنسان نفسه واقعاً داخل العدم ، ومعنى ذلك أن تنبثق كل آنية « عبر » الموجود بأسره ، وهذا البزوغ عبر الموجود نسميه « بالعلو » فإذا لم تكن الآنية في مبدأ ماهيتها لاتعلو ؛ أي إذا لم تبق داخل العدم ، فإنها لاتستطيع مطلقا أن تقيم علاقة مع الموجود ، وتبعاً لذلك (مع) نفسها .. فالقلق موجود ، ولكنه

نائم فحسب ، وأنفاسه مترددة بإستمرار من خلال الآنية ، وهذه الأنفاس تكون أضعف ماتكون فى آنية « الوجلين » ، ولانكاد نلحظها فيمن يبدو عليه الإنشغال بالعمل ... وتزداد علواً عبر سر الآنية المنطوية على نفسها ، وتشتد إلحاحاً عند من كانت الشجاعة مستقرة فى أعماقه بيد أن هذا الضرب الأخير لا يتولد إلا من أجل ما يجود بنفسه فى سبيله لإنقاذ العظمة النهائية للآنية » (٢٢٩) .

ويعنى ذلك أنه لا يوجد عند هايدجر أى تجاوز فوق العالم أو خارجه ، فالآنية لاتفارق ذاتها لكى تتجه نحو إله أعلى منها ، وإنما تتجه نحو العالم ، والآخرين ، والمستقبل ، والعدم « فالعلو » عنده « تجاوز » تخرج به الآنية عن ذاتها لتتصل بالعالم والآخر ، ولتشرع نحو المستقبل ، ونحو العدم (٢٣٠) .

هذا ، ويلاحظ أن السؤال الميتافيزيقى الأساسى عند هايدجر هو الذى يدور حول العدم أو اللاوجود ، وهو الذى يقهر الميتافيزيقا ذاتها ، ويدور حول « ما بعد الميتافيزيقا » أو ميتا الميتافيزيقا » أى إلى السؤال عن أساس الميتافيزيقا ، وقرارها المكين الذى تستمد منه وجودها ؛ ألا وهو « الوجود » .

وعلى ذلك يتجاوز فكر هايدجر علاقة الذات – الموضوع ، وبالتالى المفهوم الميتافيزيقى التقليدى المنطقى للوجود ، ويقرر تفرد المحمولات أو الصفات الميتافيزيقية من خلال فعل الكينونة the Copula is ، وعندما يتحول تساؤل الوجود هناك إلى القلق ، فإن الوجود – هناك يثب وثبة تفتح أفق السؤال الميتافيزيقى ، وبالتالى تعلو على الميتافيزيقا ذاتها (٢٣١) . ولايؤدى فعل العلو أو التجاوز عنده إلى كائن كالله ، وإنما إلى « العدم » بوصفه المرحلة النهائية فى الميراث الميتافزيقى .

ولكن كيف تجاوز هايدجر الميتافيزيقا ، و إنتقل من العدم إلى الوجود ؟

الواقع أن الآنية فى طريقها إلى تأسيس ذاتها تواجه العدم ، وتكتشف فى هذه اللحظة أنها معدومة ، وأنها توجد بفضل الوجود ، وهنا يتحول العدم إلى الوجود ، فعلى الآنية أن تمر فى العدم مثل تعرضها لنور الوجود ، لذا يصف هايدجر العدم بأنه «حجاب الوجود »(٢٣٢) ، ثم يساوى العدم بالوجود .

إن العدم نفى الأشياء الموجودة ، وكذلك الوجود المنكشف من جانب ما يوجد ، ولا تحاول الآنية أن تؤسس ذاتها بعد الآن ، وهذا التنازل هو نفسه العلو على الميتافيزيقا

ويجاوز التفكير الذاتى (٢٣٣) ، وهو ما يسميه هايدجر برسم « العودة » Kehre ، وفيها تتنازل الآنية عن نزعتها الميتافيزيقية ، وتتحول إلى ممر لكلمة الوجود ، وفيها أيضاً يصير الوجود لا الآنية مصدر الشعور والفكر والتاريخ .

ويعنى ذلك أيضاً أن محاضرة « ماالميتافيزيقا ؟ » ، تعالج ما سبق أن تناوله هايدجر فى « الوجود والزمان » على نحو أكثر دقة ؛ بل إنها ذروة مرحلة « الوجود والزمان » وفيها يتخطى هايدجر عالم الموجودات ليواجه العدم ؛ فى حين يعلن فى أعماله المتأخرة أن « العدم ذاته هو الوجود » (٢٣٤) .

(د) عدم القلق والكشف عن الوجود الحقيقى للآنية (٢٣٥) :

ذهبت الميتافيزيقا التقليدية فى رأى هايدجر إلى أن « العدم » هو « اللاموجود » Nichseiende أى المادة المفتقرة إلى صورة ، والتى لا تستطيع أن تتشكل بنفسها إلى شئ موجود ، والعقيدة المسيحية تنكر هذه القضية ؛ « من العدم لم يكن شئ » ، ونفهم العدم على أنه الغياب الأساسى للموجود خارج الله (من العدم خرج الموجود المخلوق) ، وبذلك يصبح العدم هو الفكرة المضادة للموجود الحقيقى ، أو الموجود الأسمى أو الله بوصفه الموجود غير المخلوق Ens increatum ، ولكن إذا كان الله هو الله ، فإنه لا يستطيع أن يعرف العدم إذا كان من الحق أن المطلق يستبعد عن ذاته كل نقص فى الوجود .

ويبين هذا « العرض التاريخى الغليظ » العدم بوصفه فكرة مناقضة للموجود الحقيقى ، أى بإعتباره نفياً له .

رأى هايدجر أن القضية القديمة القائلة ؛ « من العدم لم يكن شئ » تتخذ معنى آخر يتعلق بمشكلة الوجود ذاته بحيث يمكن أن تجرى على هذا النحو ؛ « *من العدم كان كل وجود بما هو وجود ، ولا يصل الموجود فى جملته إلى ذاته إلا فى عدم الآنية وفقاً للإمكانية التى تخصه وحده فحسب* »(٢٣٦) ، (٢٣٧) .

ويخلع هايدجر على القلق دلالة وجودية أو ينسب إليه ضرباً من الفهم Verstand ، فالإنسان يدرك من خلال القلق « لاوجود » العالم ، وضرورة الإرتداد إلى الذات ، وإن كانت هذه الذات لاتخرج عن كونها مجرد إمكانية عارقة للوجود .

ويعنى ذلك أن القلق يصرفنا عن عالم الموضوعات لكى يردنا إلى العنصر الأصلى فى وجودنا ألا وهو تلك الإمكانيات التى تتطلب التحقيق (٢٣٨) ، كما يعنى أن القلق

أداة للكشف عن التركيب الوجودى الأساسى للآنية ، وهو حقيقى بحيث يسمح لنا برؤية الإختلاف بين العالم والذات ، ويمكنه أن يكشف عما لا تكشف عنه خبرات عديدة ، وسرعان ما يضعنا إدراكنا لوجودنا – فى – العالم بوصفنا موجودات حرة وجهاً لوجه بإزاء تلك المسئولية الخطيرة التى لابد لنا من أن نفصل فيها لحسابنا الخاص ؛ فالقلق يفصلنا عن عالم الأشياء والأدوات لكى يردنا إلى عالم الوعى أو الذات ، وهو يعين الآنية على فهم ذاتها بطريقة صحيحة ، ويرد الكائن الحر إلى إمكانية وجوده(٢٣٩).

ومادام القلق هو الذى يمنع الآنية من التشتت فى غمرة الأشياء ، يمكننا أن ننسب إليه وظيفة بنائية : الدعامة الصحيحة للوجود الحقيقى ، بذلك يرجع هايدجر وحدة البناء الوجودى للآنية إلى تجربة القلق .

فإذا كانت الآنية « وجوداً ملقى به – فى – العالم دون إرادتها » ، فإنه بوسعها دائماً أن تصبح ذاتها الحقيقية بما تحققه من إختيارات ، كما أنه بوسعها أن تتغلب على تفاهة عالمها اليومى ، وأن تصبح وجوداً حقيقياً عن طريق القلق(٢٤٠) . ولا يتحقق هذا الوجود الحقيقى إلا عن طريق « الوثبة أو الإنفعال » . وليس عن طريق الإدراك النظرى ؛ فالقلق وحده ينقذ الآنية من السقوط فى عالم الناس ، ويحررها من سيطرة الآخر ، ويحقق لها ثورة شاملة تحولها إلى موجود حاكم نفسه Solus ipse . ومع أن القلق يؤدى بالآنية إلى وجودها الحقيقى . فإنها فى الغالب تخفق فى أداء هذه المهمة(٢٤١) .

وأهم ما فى القلق أنه يحقق للآنية صفه التفرد اللازمة للإختيار ، يقول هايدجر :

« ... القلق يفرد Vereinzelt - indiviualizes الآنية من أجل وجودها الصميم – فى – العالم بحيث يكون هذا الوجود وجوداً فاهماً يلقى بإمكانيته إلى الأمام فى صورة المشروع .. وعلى ذلك فموضوع القلق يكشف عن قلق الآنية بوصفه إمكان – وجود Möglichsein .... فالقلق يجعل الآنية فى مواجهة وجودها الحر ، ووجودها الحقيقى بوصفه إمكانية يخصها دائماً ، ولكن هذا الوجود – فى نفس الوقت – هو الوجود الذى تحيل إليه الآنية بوصفه وجوداً – فى – العالم فالقلق يحقق للآنية صفة التفرد الذى يعيدها من سقوطها ، ويظهر لها أن الوجود الحقيقى والزائف إمكانيتان لوجودها تتجليان فى القلق » (٢٤٢) .

فالقلق بوسعه أن يجذبني بعيداً عن إهتماماتي ، ويعزلني ، فأضطر إلى الإختيار بين أن أحقق ذاتي أو لا أحققها ، أن أتحمل مسئولية وجودي الخاص ، وهذا ما لا أحققه دائماً في الواقع ، ويبقى « غالباً » في حيز الإمكان ، لأنه يمكنني أن أريده ، وإما أن أستمر في الوجود الزائف(٢٤٣) .

ويعني ذلك أن القلق يكشف عن العالم في سماته الأساسية ، ويظهر دلالته الأساسية للآنية في تفردها وعريها الخالص Nakedness كوجود ملقى به – في – العالم عليه أن يختار وجوده الخاص .

وجدير بالذكر أن كل نشاط تقوم به الآنية يمكن أن يكشف عن الحرية الخلاقة للآنية أو لا يفعل ؛ أي أن كل نشاط يعبر عن صميم الوجود الزائف والحقيقي للآنية، ويحقق الجدل الضروري المكون لبنية الآنية وهو في حال البنية الثابتة undiffcrentiated structure . فالوجود الماهوي مرتبط بالوجود الزائف بالضرورة ، ولا يكون الوجود الحقيقي ممكناً إلا لأننا نضع المشروع(٢٤٤) .

مما سبق يتبين لنا أن فلسفة هايدجر « فلسفة كامنة » Immanent تعتمد على وجود الآنية ؛ ومع ذلك فهو يرفض تفسير فلسفته على أنها نوع من الذاتية ، لأن العالم عنده موجود في أصل كل من الموضوعية والذاتية ، وتؤدي هذه النظرة إلى مذهبه في الحرية Freiheit ؛ فالآنية في أساسها مشروع ، والحرية هي الأساس النهائي والأوحد لكل معقولية ، أو هي « أساس الأسس » جميعاً كما يقول هايدجر(٢٤٥) .

ويكشف تحليل هايدجر للقلق الأنطولوجي الخالص عن أنه مفتاح لفهم وجود الآنية ، وينكشف هذا الوجود من حيث إنطوائه على مفارقة ؛ فهناك توتر في قلب الوجود البشري لا يحل بين الحرية وممكناتها من ناحية ، والتناهي وقيوده من ناحية أخرى ، وإذا لم نواجه هذه السمة الأساسية اللامعقولة لوجودنا ، فإننا نهرب من وجودنا الخاص(٢٤٦) .

« والفيلسوف الحق » – كما جاء وصفه في بحث هايدجر عن ماهية الميتافيزيقا – هو الذي يحيا وجوداً حقيقياً : فيستجيب عن طواعية وإخلاص إلى نداء الوجود ، ويوقف حياته على مشاهدة حقيقة الوجود وإعتناقها ، كما يجاهد مع « الشاعر » في سبيل العثور على « الكلمة » التي تكشف عن « حقيقة الوجود » . علماً بأن القلق الذي يشعر الإنسان بالعدم قد يتسبب في أن يستمع إلى هذه الكلمة في جو من

الصمت « لأن العدم حجاب الوجود وستاره »[٢٤٧] ، فبدون الكشف الأصيل للعدم ، لن يكون ثمة وجود ذاتى أو حرية[٢٤٨] .

(هـ) عدم القلق والكشف عن البنية الكلية للآنية فى مواجهة الموت :

إذا كانت الآنية تفر من ذاتها فى حالة السقوط ، فهل يمكنها أن تعود مرة أخرى إلى هذه الذات لتواجه وجودها الخاص ؟ أو بعبارة أخرى : هل هناك طريقة لإدراك البنية الكلية للآنية ؟

يرى هايدجر أنه يمكن الوصول إلى هذا الإدراك عن طريق حالات التأثر الوجدانى وبخاصة القلق الذى يعين الآنية على إكتشاف ذاتها من جديد . فالقلق عنده هو بنية كلية للآنية فى مواجهة الموت ، أو هو التأثر الوجدانى الوحيد والفريد الذى يمكننا من معرفة الذات بوصفها « وجوداً – للموت » ، أى أن القلق هو الذى يحرر الآنية من أوهام الناس ، ويدعوها إلى حرية قلقة فى مواجهة الموت[٢٤٩] .

يقول هايدجر :

« .. ليس القلق إلا التجربة الخالصة والبسيطة للوجود بمعنى الوجود – فى – العالم . هذه التجربة مثل كل إمكانيات الوجود التى تندرج تحت عبارة « أنا أستطيع » التى يمكن أن تضع معنى مميزاً للموت Tode - Deathأو بمعنى أدق الإحتضار Sterben - dying ... لذا سوف نتحدث عن « القلق من الموت » Todesangst الذى يتميز تماماً عن « الخوف من الموت Todesfurcht لأنه ليس الخوف من الموت، وإنما القلق فى مواجهة الموت هو التأثر الوجدانى الخالص لوجود الآنية – فى – العالم .... لذا ففى لحظة خروجنا من العالم ينجلى العالم ووجودنا فيه بصورة خالصة وحقيقية[٢٥٠] .

عثر هايدجر على صورة لهذا القلق بإزاء الموت فى «أنتيجون» لسوفوكليس[٢٥١]، فالقلق من العدم يقهر الإنسان فى نظر سوفوكليس ، فى حين أن القلق من العدم أو الموت هو الجسر بين السقوط والوجود الحقيقى فى نظر هايدجر[٢٥٢] إستناداً إلى أنه يوقظنا من أوهامنا وأماننا الزائف ويواجه الفرد بمسئوليته ، ويدعوه لإدراك وجوده الحقيقى[٢٥٣] .

وإذا كانت فلسفة هايدجر تعترف بمكانة التأثر الوجدانى فى النسيج الكلى لوجود الآنية ، فإن هذه المكانة ينبغى أن تفهم فى سياق محاولته تقديم فلسفة عينية للموجود

البشرى فى نطاقه الكلى والشامل(٢٥٤) ، ولذا قام هايدجر بوصف طريقة ظهور القلق ثم بحث عن الدلالة الأنطولوجية لهذه الظاهرة ، أى أنه قام أولا بوصف الظاهرة فينومينولوجياً مبيناً أنها أسلوب لوجود الآنية ، ثم بحث علاقتها بتوضيح السؤال عن معنى الوجود(٢٥٥) ، علماً بأن القلق كتركيب أنطولوجى أصيل يكشف عما تكون عليه كلية الآنية وطبيعتها الأنطولوجية(٢٥٦) .

يقول هايدجر : « *القلق هو أحد إمكانيات الآنية فى الوجود ، ويمدنا بأساس فينومينولوجى يمكننا من الردراك الواضح للوجود الكلى للآنية* »(٢٥٧) .

ولقد حاول هايدجر أن يستخدم الوجود الإنسانى نافذة يطل منها على الوجود، ومع ذلك لم يفسر لنا كيف نفهم ظواهر مثل الهم والقلق.. بمنأى عن الأنثروبولوجيا.

والخلاصة أن القلق هو الذى ينبهنا إلى حقيقة العدم الوجودية إبتداءاً من القلق الدقيق الذى ينير الذهن ، ويمس الكيان الباطن برفق ، وحتى القلق المريع الصادر عن فكرة الموت بوصفه طابعاً أصلياً فى الوجود .

وإذا كان « كيركجور » قد نظر إلى القلق من الناحية النفسية ، وربطة بالخطيئة الدينية ، فإن « هايدجر » قد عالجه من الناحية الوجودية ، وبين مدلوله الأنطولوجى وأوضح « مامنه » يقلق القلق « الوجود – فى – العالم » ، و« ما عليه » يقلق القلق «إمكانية الوجود الحقيقى – فى – العالم » ، ويبلغ القلق أوجه فى حالة إنقطاع الإمكانية للوجود – فى – الموت ، أى فى حالة الموت ، وهو أشد قلق يعانيه الإنسان ، لأنه إنهاء لإمكانية الوجود – فى – العالم(٢٥٨) .

وعلى الرغم من تقدير هايدجر الإيجابى لظاهرة القلق وموضوعها العدم ، إلا أنه لم ينكر أن القلق « نادر » ولكن لا تؤثر هذه الندرة فى إنكشافه ، وأوضح بوصف فينومينولوجى دقيق الإمكانية الأصلية لهذه التجربة . يقول هايدجر : « *بفعل السقوط وحياة الجمهور يصبح القلق الحقيقى نادر* » .

ويقول فى موضع آخر :

« إن القلق الحقيقى لايحدث إلا فى « لحظات نادرة » لا تعنى شيئاً سوى أن العدم يكون فى البداية وفى أغلب الأحيان « مخفياً » فى طبيعته الأصلية .. وكلما إرتبطنا فى أوجه نشاطنا المختلفة بالموجود ، إزداد إنصرافنا عن العدم ، ولكننا فى الوقت نفسه ندفع أنفسنا بكل يقين إلى سطح ماهو « عام » فى الآنية »(٢٥٩) .

فالقلق – إذن – نادر ، وإذا وضعنا فى إعتبارنا أن « الناس » يتدخلون بإستمرار بالمضاء عليه ، لكانت هذه الندرة دليلا واضحاً على طابعة الأساسى [٢٦٠] ، ولأن القلق الحقيقى نادر الحدوث ، ومشروط بعوامل فسيولوجية غالباً ، فإن أولئك الذين يجربونه من الداخل فقط يدركون أنه كشف عن وجود الآنية الحقيقى المحفوف بالمخاطر طالما حاولنا الفرار منه .

(و) القلق يكشف عن القصدية :

لما كان القلق عند هايدجر هو السبيل إلى إدراك البنية الكلية للوجود ، فهو «قصدية نهائية » ، وهو فعل القصدية فى إدراكها لذاتها القائم على تناهى الآنية علماً بأن إدراك الحرية عند هايدجر ماهو إلا دعوة إلى نشاط حقيقى يرتد إلى الوجود ، ويقصد إلى تلبية ندائه [٢٦١] .

ويتضمن القول بأن القلق تأثر وجدانى أساسى Grundbefindlichkeit - basic affectedness إفتراضين :

أ – أن كل آنية قلقة بالضرورة ، وأن القلق مرتبط بالقصدية بالضرورة إستناداً إلى أنه « قلق من الوجود – فى – العالم ، و « قلق على » إمكانية الوجود – فى – العالم ، أى أنه يقصد العالم بصورة أساسية .

ب – أن الآنية تنفتح من خلال القلق على النية الأساسية للقصدية أو على بنية الهم ، مما يعنى أن بنية الهم الصورية مستمدة من تجربة القلق .

وإذا كان وصف الهم كما جاء عند هايدجر غير كاف فى تعريفه لبنية القصدية ، فإنه فى وصف الوجود الحقيقى للآنية كبنية كلية للوجود تم العثور على الإجابة الكافية عن هذه القصدية ؛ وهى الإجابة عن معنى وجود الآنية الذى هو بدوره « سؤال الوجود » .

ولايغيب عنا أنه كلما إرتبطت الآنية بالواقع بوصفها ذاتاً كلية ، كشفت القصدية عن حقيقتها فى ضوء « واقعة الإلقاء أو الإرتماء » Geworfenheit أو الوجود – ككل .[٢٦٢] .

تعقيب ....

« التأثر الوجدانى » هو العنصر الأول المكون « للوجود - فى » بالإضافة إلى العنصرين الآخرين وهما « الفهم والكلام » ، ويستخدم هايدجر هذا المصطلح تمييزاً له عن كلمات تقليدية أخرى مثل « وجدان » ، و« إنفعال » ، و « عاطفة » حيث تصبح المشاعر والإنفعالات تعبيراً عن « *الحالة التى توجد عليها الآنية فى موقف ما* » ؛ ذلك أن الواقع الذى تدركه الآنية ينكشف أساساً فى التأثر الوجدانى بصورة أفضل منه فى التفسير والمعرفة .

ويمكن تعريف التأثر الوجدانى كما يلى :

« التأثر الوجدانى هو الأسلوب الوجودى الأساسى فى وجود الآنية هناك ، أو التركيب الوجودى القبلى الذى يحدد إنفعالات الآنية والذى يستند أساساً إلى وجودها المتناهى - فى - العالم ، وهو يحقق إنفتاح الإرتماء ، فلا تعنى الشروط الخارجية المحددة لوجود الآنية إستسلامها ميتافيزيقياً ؛ وإنما مقاومة تأثير واقعة الإرتماء ، وإنفتاح الوجود - فى - العالم ، وإنفتاح الموجودات داخل العالم » .

ويترتب على تحليل هايدجر للوجدانية مايلى من نتائج :

(١) أن التأثر الوجدانى- كما يعنيه هايدجر - لايتعلق للوهلة الأولى بالحالة النفسية وليس حالة داخلية تنعكس على الأشياء والأشخاص ؛ وإنما أسلوب وجودى أساسى يكشف عن الآنية بوصفها وجوداً - فى - العالم .

(٢) أن هايدجر هو أول من قدم تحليلاً أنطولوجياً للتأثر الوجدانى :

حيث أثرت نتائج تحليلاته على علم النفس المرضى الذى تأسس على يد «بينسفانجر» ، وكان ذلك رد فعل منه لتجاهل التفكير الفلسفى التقليدى للوجدانية ، ولنظرته العقلانية للإنسان ، فأصبح هايدجر أصالة التأثر الوجدانى بوصفه أسلوباً لإنفتاح الآنية على الآخر ؛ ففيه تشعر الآنية بأنها موجودة فى الموقف ، وينكشف لها الموجود الشامل من جهة ، ومن جهة أخرى فإن حضور العالم الشامل يفرض نفسه على الآنية بفضل بعض العواطف الكونية مثل الخوف ، والقلق ، والشعور بالعدم .

ميز هايدجر بين ظاهرتي الخوف والقلق ، ومن نتائج هذا التمييز مايلي :

(١) الخوف والقلق شكلان من أشكال التأثر الوجداني ، وأسلوبان من أساليب وجود الآنية – في – العالم ، وإمكانيتان وجوديتان لهذا الموجود .

أما « الخوف » فهو أسلوب الوجود – في – العالم الذى ينكشف فيه ما يهددنا ، و « موضوعه » هو الوجود – في – العالم أو الآنية بوصفها موجوداً معرضاً للخطر ، ونحن في العالم نلتقي « بالشئ المخيف » وهو إما موجود – في – متناول اليد ، أو موجود حاضر ، أو الوجود المشترك للآنية ، وهو قريب منا ويسعى دوماً إلى الحضور . ومن أحواله وصوره الجزع ، والرعب ، والهلع ، والخجل ، والحياء ، والهاجس ، والذعر.

وهذه الظواهر تفهم منذ البدء من التحليل الأساسى للخوف من شئ ما إستناداً إلى أن الآنية وجود – في – العالم .

وهناك أيضاً « الخوف على الآخر ومن أجله » الذى يمكن أن يكون أسلوباً للوجود الحقيقى – مع – الآخر في العالم .

أما « القلق » فهو الحالة العاطفية الأساسية التى تجعل الآنية في حضرة العدم ، وتكشف عما في نسيج وجودنا من هم .

(٢) « الخوف » ظاهرة ثانوية تتأسس على « القلق » ، ويكشف عن تهديد محدد صادر من إتجاه محدد عن موجودات العالم ، وله موضوع معين هو دوماً موجود – في – العالم ، وذلك في مقابل « القلق » الذى هو لا تعين صرف ، وإن كنا نميز فيه بين (مامنه) و (ماعليه) نشعر بالقلق ، وما يقلقنا هو إمكانية التحقق نفسها في هذا الوجود .

أما عن « موضوع القلق » ، فهو العدم الذى لا يوجد في أى مكان في العالم ، ومع ذلك فهو قريب إلى حد خانق يكتم الأنفاس ، ويمكن أن يكشف عن المكان ذاته ، وعن العالم ، علماً بأن اللامكان ليس هو سلب كل الأماكن الممكنة ، وإنما إمكانية المكانية هى التى تجعل إكتشاف المكان وتأسيس العالم ممكناً .

وعلى الرغم من « لامكانية » العدم فهو « حقيقى » يشعرنا بجو من اليقظة العميقة والقسر والضيق ، وهذه الحقيقة هى العالم من حيث هو كذلك ، بحيث يمكننا أيضاً القول بأن موضوع القلق هو الوجود – في – العالم من حيث هو

كذلك، « وما يقلق عليه القلق » هو أيضاً الوجود - فى - العالم ، وبخاصة فى إنكشافه الأول ، وما يثيره من شعور بعدم الإلف .

(٣) « الخوف » ينبهنا إلى الخاطر ، فهو « عقلى » ، أما « القلق » من « العدم» فهو « لاعقلى » ومستغلق حتى على ذاته ، ويكشف عما فى العالم من خلف ولا معقولية (فالآنية ملقى بها فى العالم دونما عون) ، ومع ذلك فهو حافز للآنية على الإهتمام بعملها اليومى ، وإنمائها لجميع الإمكانيات .

(٤) للخوف علة هى « الشئ المخيف » : أما القلق « فلا علة له » ، إنه فكرة مؤرقة سهلة الإنزلاق يصعب الشعور بوضوحها ، ولا يمكن تجنبها ، وما نقلق عليه فى القلق هو العدم الماثل فى الأشياء والأحياء ، وهو أكثر إلحاحاً من فعل التهديد بالنسبة للخوف ؛ لأنه العالم بما يتضمن من عالمية والذى يختلف عن عالم الأشياء ، وهو شديد القرب منا ؛ لأن ما يهددنا هو العالم بما هو كذلك .

(٥)أن« العدم »أساس أنطولوجى للقلق ، وهو الأصل فى الفردية أو الذاتية التى تقتضى الحرية ، فهو أساس الحرية ، لأنه (قلق - من - أجل) الوجود - فى - العالم ، بمعنى أنه ينتزع من الآنية إمكانية فهم ذاتها من خلال العالم ، وتفسير الناس على طريقة الوجود الزائف ، ويلقى بها إلى قدرتها الخاصة على الوجود- فى - العالم فى صورة المشروع ، ومن ناحية أخرى يدرك هذا العدم التناهى الأساسى لحريتنا ، لأن التناهى لا يعنى العدمية ، ولأن الوجود يمكن أن يكون واقعياً ومتعالياً بدون الحاجة إلى أن يكون مطلقاً أو لا متناهياً .

***

قام هايدجر بتحليل ظاهرة « العدم » وبين طبيعة العدم وصوره ، « فأما عن طبيعته » ، فيرى هايدجر أنه ينشأ من فرار الآنية من وجه العدم الماثل فى صميم الوجود، ومن سقوطها فى الوجود الزائف ، ويظهر العدم حينئذ فى صورة « إنزلاق الموجود » ليصبح الموجود بأسره مزعزعاً ، والعدم فى جوهره « نبذ أو طرد » يطلق الإنزلاق ومن سماته أيضاً شعور الآنية بالوحشة أو « بأنها لم تعد فى بيتها » ، وفيه ينهار الإلف اليومى بالعالم من جراء الإهتمام بموجودات العالم المحيط ، فالقلق هو الوجه المقابل لتجربة الإهتمام ، ويعبر عن « قصدية » الآنية التى مازالت تختار ولكنها

فقدت الإتجاه ، لأن الواقع قد فقد دلالته ، فتصير الحرية موحشة تدفع الآنية إما إلى الفرار (الوجود الزائف) أو الإختيار (الوجود الحقيقى) .

« وللعدم صور مختلفة سوى السلب ، وهى الإخفاق ، والكبت والحرمان ، وكذلك قلق الشجاعة ، والنزوع الدائم نحو الوجود الحقيقى .

وترتب على تحليل هايدجر للمعنى الوجودى للعدم مايلى من نتائج :

(١) أن الآنية وجود – للموت كما سيأتى تفصيلا فى الفصل الخامس ، وهى بهذا أصل العدم وأساسه ، والقلق يكشف عن هذا العدم .

(٢) أن العدم هو الوجود للأسباب التالية :

أ – لأنه كل ما يضفى على الموجودات سمة الوجود ، بل هو الوجود ذاته .

ب – لأن الميتافيزيقا – عند هايدجر – تبحث فى العدم بوصفه التساؤل الميتافيزيقى الحقيقى عن وجود الموجود ، أو أن العدم هو « حجاب الموجود » الذى إنشغلت فلسفته بالكشف عنه . فالتساؤل عن العدم بوصفه شيئاً قائماً يعنى أنه وجود ، ولأن العدم هو الموضوع الذى تعرف به ماهية الميتافيزيقا ، فلن نصل إلى الوجود إلا بمواجهة مشكلة العدم أولا .

جـ – لأن السؤال الأساسى للميتافيزيقا هو « لماذا كان ثمة موجود ولم يكن بالأحرى عدم ؟ » وهذا السؤال عند هايدجر هو السؤال عن « الفرق الأنطولوجى » بمعنى إنبثاق الموجود من العدم ، وتميزه عن العدم ، وهذا السؤال يستبعد أن يكون للموجود الأولوية فى كل مكان ، وإدعاءه فعل «الوجود» ، بينما العدم الذى هو الوجود نفسه قد بقى نسياً منسياً ، وعلى ذلك فالسؤال عن العدم يتساءل أساساً عن الوجود ، ووجود الموجود ، وبذلك يصل إلى « سؤال الوجود » الذى يقوم عليه كل سؤال آخر .

د – لأن وجود الآنية فى تجربة القلق وجود – فى – العدم .

هـ – لأن العدم وإدراك إمكان عدم الوجود نوع من العلو على الموجودات والأشياء .

ولقد ترتب على قول هايدجر بأن « العدم هو الوجود » ما يلى من نتائج :

(١) أن موقف هايدجر من فكرة « العدم » يشبه موقف كانط من « الزمان »؛ فالعدم عند هايدجر هو الشرط الذى يجعل ظهور الموجود بما هو موجود

بالنسبة للآنية أمراً ممكناً ، والزمان عند كانط شرط قبلي يجعل الظواهر المتوالية ممكنة الإدراك .

(٢) وجود العدم لايعبر عن نزعة عدمية ، وإنما هو إعتراف بما يوجد في صميم الوجود . وليس وجود العدم ضد المنطق يقدر ماهو برهنة على وجود فكر ميتافيزيقي أصل من الفكر المنطقي ، وفلسفة هايدجر عن القلق لاتشل إرادة الفعل ، وإنما تقود الآنية إلى إدراك معنى وجودها .

(٣) ليس في عبارة « العدم هو الوجود » تناقض ، لأنه لا جدوى من تطبيق «المنطق» على مشكلة العدم ، ولأن العدم «واقعي» بمعنى ما ، أي أنه غياب ونقص يتعلق بمقولة السلب ، وعلى ذلك فهو أحد الموضوعات التي يمكن أن يبدأ بها البحث الفلسفي. فالعدم «مقولة وجودية» وليس «مقولة منطقية» إستناداً إلى أن مهمة الميتافيزيقا هي العلو على كل ماهو موجود ، والكشف عن عدم الوجود ؛ أما «المنطق» فهو لا يعني إلا «بالموجود» فحسب ، لأن الفكر في جوهره تفكير في شيء ما ، والعدم ليس موجوداً ، لذا لايمكن أن يتناوله المنطق، وإلا وقعنا في تناقض لأنه يجعل العدم موجوداً من الموجودات. ويعني ذلك أن « المنطق والعلم » عند هايدجر تابعان « للميتافيزيقا » التي تضع حدود الحقيقة والمعرفة عن طريق القلق لا الإستدلال ، والدليل على ذلك أن العدم هو الأصل في السلب لا العكس ؛ لأنه لولم يكن هناك فهم سابق للعدم لما كان في الإمكان تأليف حكم سالب ، فالعدم أساس السلب وشرط الوجود ، وعنصر داخل في تركيب الوجود ، وليس شيئاً مضافاً أو مجرد تصور منفي لمعنى الوجود .

(٤) أن التفكير في الوجود عند هايدجر – وصف للحقيقة التي هي حرفياً لا تحجب « أليثيا» أو إثارة الموجود « السلب » من جهة ، ومن جهة أخرى فإن القوة التي تتجلى في الموجود بما هو كذلك تسمى « بالإيجاب » ، وعلى ذلك فالتفكير في الوجود يعني التفكير فيه على أساس السلب والإيجاب .

(٥) أن العدم ينفذ في كل الوجود . ويتفشى فيه : في السلب حين يقول هذا

الشئ ليس كذلك ، وفى الق م بفعل ما بمعنى إختيار وجه واحد من أوجه الممكن ، ونبذ سائر الممكنات فى كل إنكار ، وثورة ، وتمرد أو منح وتحريم، وزهد .

(٦) **أن للعدم عند هايدجر وظيفة هى « الإعدام »** : فابتكر الفعل «يعدم» مخالفاً بذلك قواعد اللغة الألمانية – لكى يصف الفاعلية العدمية للعدم ، وليس هذا الإعدام إعداماً للوجود ، فهو لا ينشأ عن السلب ، ولكنه الأساس السلبى للوجود ، ولأنه فى ظهور العدم يتم التحقق الأصلى للوجود الخام ، ويمكننا إدراكه عن طريق إنفعال القلق الذى نشعر فيه بفراغ الوجود ، وما يعدم هو معقولية الوجود ، ونظام الأشياء ، وتركيبها ومعناها ، وقيمتها ، ويكشف عن الموجود فى غربته الكاملة بوصفه ذلك الآخر المحض فى مواجهة العدم ؛ أى أن الإعدام يكشف عن الموجودات من حيث هى كذلك .

(٧) **أن «العدم هو الوجود» تعبير عن «فكرة القصدية»** من حيث أنه يساعد على إدراك البنية الكلية للوجود ، وفيها ترتد الآنية إلى الوجود أو تقصد إلى تلبية ندائه، وعدم القلق نوعان «قلق من» الوجود– في– العالم ، «وقلق على» إمكانية الوجود – فى – العالم ، وهو فى الحالتين « قصد إلى » العالم بما هو كذلك .

بوسعنا الآن أن نجيب على السؤال الأساسى فى هذا الفصل (الجزء الثانى من السؤال) وهو كيف جعل هايدجر من « عدم القلق » وجوداً حقيقياً للآنية ؟ »

إستطاع هايدجر أن يجعل من « عدم القلق » وجوداً حقيقياً للآنية بالمعانى التالية:

(١) عدم القلق وجود حقيقى ذو طابع ديالكتيكى :

فهناك توتر فى قلب الآنية لايحل بين الحرية وممكناتها ، والتناهى وقيوده ، وبدون الكشف الأصيل للعدم لن يكون ثمة وجود ذاتى أو حرية ؛ فالعدم هو العنصر المكون للطابع الديالكتيكى للموجود العينى (الآنية) ، وهو الذى ينبهنا إلى حقيقته الوجودية ، وفيه تكون الآنية نهباً لحركتين : حركة تدفعها من الداخل وتدعوها إلى السعى وراء الوجود ، وحركة عكسية

مصاحبة لحركة إنحسار الوجود عنها ، والذبذبة الناتجة عن ذلك تجعلها تتمثل العدم أمامها .

هذا فضلا عن أن كل فعل تقوم به الآنية يحقق « الجدل » الضرورى المعبر عن بنية الآنية وهى فى حالة السوية المطلقة (ليست وجوداً زائفاً ولاحقيقياً)، ويعبر عن صميم الوجود الزائف والحقيقى لها ، فالوجود الزائف ضرورى ، والحقيقى نادر ، وممكن عن طريق المشروع .

ويستند ذلك الطابع الديالكتيكى على وصف هايدجر للعدم بأنه وجود ، فماهية الوجود تتضمن العدم منذ البداية ، ويتخذ كلاهما دلالة وجودية تمهد السبيل إلى السؤال عن معنى الوجود الخالص ، فالعدم شرط لتحقيق الوجود وإنكشافه ، ويظهر فى كل أفعال الوجود .

(٢) عدم القلق وجود يحقق المواجهة مع الذات :—

فالوجود الحقيقى للقلق ماهو إلا ثورة عارمة وشاملة من الأعماق تتخذ صورة الوثبة والإنفعال وليس الإدراك النظرى ، وفيها تتحول الآنية إلى موجود حاكم نفسه يتحمل عبء وجوده ، ويتغلب على تفاهات عالمه اليومى ؛ فالقلق يفصلنا عن « عالم الأشياء والأدوات » كى يردنا إلى « عالم الوعى أو الذات » ، ويعين الآنية على فهم ذاتها بطريقة صحيحة ، ويردها إلى إمكانية وجودها ، وهو عندما يمنع الآنية من التشتت فى غمرة الأشياء ، تتحدد وظيفته البنائية بوصفه الدعامة الصحيحة للوجود الحقيقى بحيث ترجع وحدة البناء الوجودى للآنية إلى تجربة القلق من جهة ، ومن جهة أخرى يحقق القلق للآنية صفة التفرد الذى يعيدها من سقوطها ويظهر لها أن الوجود الحقيقى والزائف إمكانيتان لوجودها تتجليان فى القلق .

(٣) عدم القلق وجود حقيقى يحقق الإنفتاح على الموجود الشامل :—

فالعدم يجعل الموجود بما هو كذلك منفتحاً أو مكشوفاً ، وبالتالى يجعل الكشف عن الوجود بوجه عام أمراً ممكناً . إن عدم القلق يفتح الأفق الذى تظهر من خلاله الموجودات ككل ؛ إنه إمكانية الأشياء ، وهذه الإمكانية هى العالم ذاته بوصفه أسلوباً أساسياً لوجود الآنية .

(٤) عدم القلق وجود حقيقى يفتح أفق سؤال الوجود : –

فالعدم يدور حول « ميتا الميتافيزيقا » أى السؤال عن أساس الميتافيزيقا أو الوجود فيتحول تساؤل الوجود – هناك إلى القلق ، ويثب وثبة تفتح أفق السؤال الميتافيزيقى ، وتعلو على الميتافيزيقا حيث تتحول الآنية إلى « ممر لكلمة الوجود » وهو ما يسمى « بالعودة » Kehre ، وعندئذ يصير الوجود لا الآنية مصدر الشعر ، والفكر ، والتاريخ .

(٥) عدم القلق وجود حقيقى يحقق العلو بمعنيين :

١ – الخروج من الإمكان إلى الواقع ، والخروج لايتم إلا بتحديد معنى الإمكان ، ونفيه الذى لايتم إلا بفكرة العدم .

٢ – تجاوز الميتافيزيقا ، وهو تجاوز تخرج به الآنية عن ذاتها لتتصل بالعالم والآخر ولتشرع نحو المستقبل وتحو العدم ، وتجاوز العلاقة التقليدية بين الذات والموضوع ، كما تجاوز المفهوم التقليدى المنطقى للوجود لتصل إلى تفرد المحمولات أو الصفات الميتافيزيقية من خلال « فعل الكينونة » "bin-is" ، ولا يؤدى فعل التجاوز أو العلو إلا إلى « العدم » بوصفه المرحلة النهائية فى الميراث الميتافيزيقى .

ويتضح من هذا المعنى للعلو أن فلسفة هايدجر تتصف « بالكمون أو المحايثة» ؛ إذ تعتمد على وجود الآنية ، ومع ذلك فليست فلسفته نوعاً من الذاتية ؛ لأن العالم عنده موجود فى أصل كل من الموضوعية والذاتية ، وتؤدى هذه النظرية إلى مذهبه فى الحرية ، فالحرية فى أساسها « مشروع » ، والحرية هى الأساس النهائى والأوحد لكل معقولية أو هى « أساس الأسس » كما يقول هايدجر .

(٦) عدم القلق وجود حقيقى هو وجود – للموت :

الوجود الحقيقى « وجود – للموت » كما سيأتى بيانه فى الفصل التالى ، والقلق بنية كلية للآنية فى مواجهة الموت ، وهو التأثر الوجدانى الوحيد الذى يمكننا من معرفة الذات بوصفها وجوداً – للموت ، فيحرر الآنية من أوهام الناس ليدعوها إلى «حرية قلقة – من أجل الموت » ، وقلق الموت هو أشد قلق تعانيه الآنية لأنه إنهاء لإمكانية الوجود – فى – العالم .

هوامش الفصل الرابع

(١) Heideggct . M " Sein und Zeit " , s. 188.

(٢) سينيكا Seneca (٣-٦٥ م) فيلسوف أخلاقى رومانى • تأثر بالرواقية الى حد بعيد • إستخدم مصطلح الهم فى خطابه الأخير (EP.124) رقم ٩٠ قائلا :
«...بين الطبائع الأربع الموجودة من أشجار وحيوانات وبشر وإله ، فإنه فى حين تتميز طبيعة الإله بالخلود . فإن من طبيعة البشر الفناء وعلى ذلك فإن خير الإله يتحقق من خلال طبيعته • أما خير الإنسان فيتحقق عن طريق الهم Cura "

(٣) Heidegger . M.: " Prolegomena ... ", s. 418

(٤) كونراد بورداخ : أديب ألمانى عاش فى القرن التاسع عشر . ووردت هذه الأسطورة فى مؤلفه «فاوست والهم» " Faust und die Sorge "

(٥) Heidegger, M. " Prolegomena Zur Geschichte Des Zeitbegriffs " . Gesamtausgabe. B.20. herausgeg. von Petra Jaeger , Vittorio Klostermann, Frankfurt, am Main, 1979, S. 419.

(٦) Heidegger . M: " Sein und Zeit ", S. 198
وأنظر أيضا : زكريا ابراهيم : الوجود والزمان لهايدجر فى مجلة «تراث الإنسانية» ، المجلد السادس . دار الرشاد الحديثة ، ص : ٥٤٢

(٧) يقول هايـــدجر فى هذا الصدد :.. الخصائص الفينومينولوجية لماهية الآنية فى هذه الأسطورة بينت مقدما نوع الوجود الذى يتحكم فى التـــغير الزمانى فى العالم (s & z , s.199)

(٨) مارتن هايدجر : «ما الفلسفة ؟» ، ص . ٢٨ - ٢٩

(9) Heidegger . M.: " Sein und Zeit " , S.198

(10) Gelven M.: " A Commentary .. ", p.123

(11) " Existentialität ist wesenhaft durch Faktizität bestimmt" (S&Z s. 192)

(12) Heidegger . M.:" Sein und Zeit " , SS 191 - 192

(١٣) عبد الغفار مكاوى : «نداء الحقيقة» . ص : ٨٢

(١٤) مارتن هايدجر : «ماالفلسفة ؟ ....» ، ص ٨٧

(١٥) عبد الغفار مكاوى : «نداء الحقيقة» ، ص : ٨٢ – ٨٣

(16) Heidegger M: Sein und zeit " , s. 198

(17) Being - always -in -advance of itself in essential relation -to -its own possibilies "

(18) " Being always already - in - aworld "

(19) Green: "M. Hiedegger ... ", p 26

(20) Heidegger M.: " Sein und Zeit " , s. 189

(٢١) ريجيس جوليفيه : «المذاهب الوجودية ...» ، ص ٩٥

(22) Brock . w . " Existence & Being " p 63

(23) Steinr . G. " M. Heidegger .. ", s. 166

(24) Heidegger . M " sein und zeit " s. 407

(25) Ibid : S. 194

(٢٦) مارتن هايدجر : «ماالفلسفة ..» ، ص : ٢٨

(٢٧) زكريا إبراهيم : «الوجود والزمان لهايدجر فى مجلة تراث الانسانيه» ، ص ٥٢٩

(٢٨) ريجبس جوليفيه : «المذاهب الوجودية .. » ، ص ٩٥

(29) Passmore J: "AHundred Years of philosophy,Pengiun", Books, 1966, p 479

(30) Steïner , G " M.Heidegger ...", s . 156

(31) Gelven M . " A Commentary ..", pp 120 - 122

(32) Heidegger . M. " Sein und Zeit ", s. 192

(٣٣) عبد الغفار مكاوى : «ندا ء الحقيقة» ، ص : ٨٣

(34) Solomon . R.C " Introducing the Existentialists ", p. 62

(٣٥) ريجيس جوليفيه : « المذاهب الوجودية ... » ، ص ٩٥

(36) Wyschogrod . M: "kierkegaard & Heidegger" pp. 101-102

(37) Heideggeŀ.M " Sein & Zeit " s 182

(38) Heidegger . M. " Prolegomena .. " s.406

(39) Die Sorge ist die Terminus für das sein des Daseins schlechthin

(40) Gelven . M " Acommentary ... " pp 119 - 120

(41) Magda .k " Heidegger's philosophy .. p 136

(42) Heidegger . M. " prologomena ... " ss 346 - 347

(43) Heidegger . M. " sein & zeit " s 180

(44) Heidegger . M. " prolegomena .. " s 420

(45) Steiner . G. M. Heidegger .. " s 167

(46) Heidegger . M " Sein & Zeit " ss 182 - 194

(47) Gelven " M " Acommentary ... " p 123

(48) Heidegger . M. " Sein & Zeit " s 194

(49) Steiner . G " M. Heidegger .. " s . 157

(50) Heidegger . M " sein & Zeit " s 195

(51) Steiner . G. " M . Heidegger , " s 157

(52) Im Drang Kommt die völle stucktur der Sorge noch nicht in das eigentlichen Sein

(53) Heidegger . M: Prolegomena ... " ss . 409 - 411

(54) Heidegger .M. " Sein & Zeit " ss 193 - 196

(55) Gelven. M " Acommentary " p . 122

(56) Heidegger . M " Sein & Zeit " ss 184-185

(57) Magda . K. " Heidegger's Philosophy .. " p 139

(58) Brensen N.o " Heidegger's Theory ... p 155

(59) Heidegger . M" Sein und Zeit " ss . 191 - 199

(60) Gelven .M " Acommentary ... " pp. 121 - 122

(61) Heidegger .M " Prolegomena .. " s. 413

(62) Ibid, s. 407

(٦٣) مارتن هايدجر : « ما الميتافيزيقا ؟ » ، ص ٨٦ – ٨٧

(64) Heidegger " prolegomena ... ", s 408

(65) Ibid , ss 411 - 412

(66) " Sich - vorweg -schon -sein -in (der welt) als sein - bei (inner welthlich begegnenden Seienden) " Ahead - of - itself - already - being - in (the -world as being near to beings encounterted within - the world " " S&Z .S 192 "

(67) Ibid . SS 407 - 408

(68) Bernsen N.O.: " Heidegger's Theory .. " p 156

(69) Magda .k. " Heidegger's philosophy" pp 137 - 139

(70) Heidegger .M " prolegomena .. " ss 406 - 408

(٧١) يقول هايدجر بهذا الصدد الخصائص الفينومينولوجية لماهية الآنية فى هذه الأسطورة بينت مقدما نوع الوجود الذى يتحكم فى التغير الزمانى فى العالم (s&z .s 199)

(72) Heidegger ,M " Prolegomena .." ss 413 - 415

(73) Magda . K " Heidegger's philosophy .. " p.137

(٧٤) عبد الغفار مكاوى : « نداء الحقيقة » ، ص : ٨٣

(75) Bernsen N.O.: Heidegger's Theory ... P 155

(76) Heidegger . M:" Prolegomena ..", s 420

(77) " his affected understanding interpretative interestedly relationship to Reatily in a situation "

(78) Bernsen, N.O. " Heidegger's Theory .. " pp 155 - 167

(٧٩) جون ماكورى : « الوجودية » ، ص ٢٣٤ .

(٨٠) الرواقية فلسفة أخلاقية ازدهرت فى القرن الثالث قبل الميلادى على يد زينون وأقريسيبوس .ثم فلاسفة الرواقية المتوسطة مثل ديوجين . ثم فلاسفة الرواقية المتأخرة مثل سينيكا وإبكتيتوس وماركوس أوريليوس .

(81)Heidegger.. M " Being and Time " p . 176.

(82) Gelven . M " A commentary .. " p 124

(83) Blackham. R .J " Six Existentialist ... " p 89

(84) Heidegger . M " Being and Time " p 179

(٨٥) أثرت نتائج تحليلات هايدجر للوجدانية على علم النفس المرضى الذى تأسس على يد بينسفانجر ، وليس هايدجر أول من إنتبه الى هذه الظاهرة فلقد سبقه اليها عديدون مثل أرسطو ، أوغسين ، لوثر ، باسكال ، كيركجور ، وهايدجر أول من قدم تحليلا أنطولوجياً لها .

(٨٦) مارتن هايدجر : « نداء الحقيقة » ، ص ٨٣

(87) Gelven M" A Commentary .. " p 125

(٨٨) عبد الرحمن بدوى :« الموسوعه الفلسفية » ص ٦٠٠

(٨٩) يرى هايدجر أنه من سمات التصور الأساسى للخوف عند أرسطو علاقته بمهمة الخطابة ، فالخطيب يستميل مشاعر وانفعالات الجمهور لإقناعه . ويعمل على إثارة الخوف في نفوس مستمعيه مما يساعدهم على تقبل مقترحاته بحماسه . فالخوف من شيئ ماهو عند أرسطو أحد عناصر فن الخطابة .

(90) Heidegger . M" prolegomena .. " s 392 - 394

(٩١) ربما كانت كلمة القلق Anxiety أفضل ترجمة لمصطلح Angst الألمانى . ومع ذلك فهى غير مقنعة تماما . لأنها توحى بألوان من القلق فى الحياة اليوميه المألوفة أكثر بكثير مما تعبر عن ذلك الإنفعال النادر والدقيق فى المصطلح الألمانى . ويلاحظأان كلمات مثل التوجس uneasinessوالضيق malaise قد تكون ترجمات أفضل . وهناك من يرى أن كلمة القلق أفضل من كلمة الجزع Dread التى توجد في الترجمات الإنجليزية لمؤلفات كيركجور ، وأفضل من كلمة الكرب Anguish التى إستخدمتها هازل بارنز فى ترجمتها للوجود والعدم لسارتر حيث تطلق الكلمة الإنجليزية الكلمة الفرنسيه angoisse الى حد بعيد والجزع يوحى بشئ من الخوف مع أن هايدجر يرى اختلاف القلق عن الخوف وكلمة الكرب أفضل الا أن إستخدامها يوحى بالألم الحاد مما يبتعد عن مقصد هايدجر الأساسى وكلمه Anxietyهى الترجمة العامة لمصطلح Angst أو القلق فى المؤلفات التى

كتبت بعد ظهور الأدب النفسى الفرويدى ثم أصبحت Dread فى ترجمات كيركجور ، وفى بعض المناقشات التى أثيرت حول فكرة هايدجر عن القلق. (قارن جون ماكورى : «الوجودية» ، ص ٢٢٨- ٢٣٩)

(٩٢) ريجيس جوليفييه : « المذاهب » ، ص ٩٤

(93) Heidegger . M . Prolegomena " s 404

(94) Stegmüler w. " Main Currents ... ", p 144

(٩٥) ريجيس جوليفييه : « المذاهب.. » ، ص ٢٤١

(96) Heidegger . M.: " prolegomena ...", s 395

(97) Heidegger ,M.:"Being and Time ", p. 179

(98) Heidegger . M.:" prolegomena .. ", ss 395 - 396

(99) Heidegger .M.: " Being and Time ", pp 180 - 181

(100) Heidegger . M.: Prolegomena .. ", s . 396

(101) Heidegger . M.: Being and Time ", pp 181 - 182

(102) Heidegger . M.: " prolegmena ", ss 397 - 398 .

(103) Heidegger . M.: " Being and Time ", p. 181

(104) Heidegger. M.: " prolegmena ..", s 399

(105) Bernsen N.O.: " Heidegger's Theory ... ", p . 157

(١٠٦) عبد الرحمن بدوى : (دراسات في الفلسفة الوجودية) ، ص٨٧ .

(١٠٧) مارتن هايدجر : (ماالميتافيزيقا؟) ترجمه فؤاد كامل وآخرون، ص١٠٩-١١١ .

(١٠٨) زكريا إبراهيم : (دراسات في الفلسفة المعاصرة) ، ص٤٣٤ .

(١٠٩) جون ماكوري : (الوجودية) ، ص٢٤٨ - ٢٤٩ .

(١١٠) عبد الرحمن بدوى : (الزمان الوجودي) ، ص١٥٠ .

(111) Heidegger, M., "Sein und Zeit", S. 185 .

(112) Heidegger, M.: " Prolegomena ", S. 392 .

(113) Wyschogrod, M., Kierkegaard & Heidegger" Routledge & Kegan LTD., London, 1954, p.106

(١١٤) عبد الرحمن بدوى : (الزمان الوجودي) ، ص١٥١ .

(١١٥) مارتن هايدجر : (ماالفلسفة؟ماالميتافيزيقا؟) ، ص١١١ .

(116) Heidegger, M.: " Sein und Zeit", S. 187 .

(117) "Das wovor der Angst ist das in-der-welt-sein als solches"

(S.&Z. S. 186)

(118) Heidegger, M.:" Prolegomena .." , S. 402 .

(119) Stegmüller, W.:" Main Currents.." , P.144.

(120) Blackham, R.J.:" Six Existentalist..", p.94 .

(١٢١) ريچيس جوليفييه : (المذاهب ...) ، ص٩٣ .

(١٢٢) زكريا إبراهيم : (دراسات في الفلسفة المعاصرة) ، ص٤٣٥ .

(١٢٣) حبيب الشاروني : (فلسفة چان بول سارتر) ، ص٤٨٠ .

(124) Magda, K.:" Heidegger's philosophy", p. 130

(125) Heidegger, M.:" Prolegomena..), ss. 401 - 402 .

(١٢٦) مارتن هايدجر : (ماالميتافيزيقا؟ ...) ، ص١١٨ .

(١٢٧) چان ڤال : (من تاريخ الوجودية ...) ، ص١١١ .

(128) Blackham, R.L.:" Six Exsitentialist...", p. 90

(١٢٩) عبد الرحمن بدوى : (دراسات في الفلسفة الوجودية) ، ص٨٧ .

(١٣٠) عبد الرحمن بدوى : (الزمان الوجودي) ، ص١٥١ .

(131) Wyschogrod, M.:" Kierkegaard & .." ,P.106 .

(١٣٢) چون ماكورى : (الوجودية) ، ص٢٤٤ .

(133) Heidegger, M.:" Sein und Zeit", S. 186

(134) Magda, K.:" Heidegger's Philosophy..", p. 131

(١٣٥) ريچيس جوليفييه : (المذاهب ...) ، ص٩٣

(١٣٦) عبد الرحمن بدوى : (الزمان الوجودي) ، ص٢٠٥ .

(١٣٧) زكريا إبراهيم : (دراسات في الفلسفة المعاصرة) ، ص٤٣٤ .

(138) Bernsen, N.O.:" Heidegger's Theory.." p.159 .

(١٣٩) جون ماكورى : (الوجودية) ، ص٢٤٥ - ٢٤٦ .

(140) " Ohne ursprüngliche offenbarkeit des Nichts, kein Selbstsein und keine Freiheit"

(141) Heidegger, M.:" Was ist Metaphysik?", vittorio klostermann, frankfurt A.M., 7. Auf., Germany. 1955, S. 33.

(142) Magda, K.:" Heidegger's Philosophy..", p. 133.

(143) Langan, T.:" The Meaning of Heidegger..", pp. 97-98 .

(144) Gelven, M.:" A Commentary..." , p. 116 .

(145) Wahl, J.:"The Philosopher's Way" , pp. 245-249

(146) Das Wovor der Angst, the - of - which - of - anexiety .

(147) Das Worum des Sichängstens, the about - which of being in Anexiety

(148) Heidegger, M.:" Prolegomena.." , S. 402 .

(١٤٩) عبد الرحمن بدوى : (دراسات الفلسفة الوجودية) ، ص٨٧ .

(150) Heidegger, M.:" Was ist Metaphysik?", S. 33.

(١٥١) مارتن هايدجر : (ماالميتافيزيقا؟) ، ص١١١ - ١١٤ .

(١٥٢) ريجيس جوليفييه : (المذاهب) ، ص٩٤ .

(153) Blackham, R.J.:" Six Existentialist..", p. 95

(154) Bernsen, N.O.:" Heidegger's Theory.." p. 160

(155) Heidegger, M.:" Sein und Zeit", SS. 188-189

(156) Heidegger, M.:"Prolegomena..", SS. 400-402

(157) Magda, K.:" Heidegger's Philosophy...", pp. 134 - 135 .

(158) Bernsen, N.O.:" Heidegger's Theory.." p. 163 .

(159) Gelven, M.:" A Commentary.." , pp. 118 - 119 .

(١٦٠) Solipsisme تترجم بالأناوحدية أو الأحادية التصورية أو الأنانة ، وتعبر عن مذهب يقرر أن الأنا وحده هو الموجود ، وأن الفكر لايدرك سوي تصوراته (قارن :

المعجم الفلسفي : يوسف كرم ، مراد وهبه ، يوسف شلاله - القاهرة - مكتب يوليو عام ١٩٦٦م ، ص٤) وتعني عند هايدجر الآنية القلقة التي تشعر بالوحشة - في العالم ، والتي خلي بينها وبين ذاتها .

(١٦١) ريجيس جوليفيه : (المذاهب ..) ، ص٩٣ .

(١٦٢) زكريا إبراهيم : (دراسات في الفلسفة المعاصرة) ، ص٤٣٤ .

(١٦٣) العدمية هي إصطلاح تورجنيف الأديب الروسي الشهير في روايته آباء وأبناء ١٨٦٢م ، ويقصد به مذهب الشك ، والعدمية الفلسفية مطلقة تنكر كل شيء ويمثلها «جورجياس» ، والعدمية النقدية تنكر قدرة العقل علي بلوغ اليقين، والعدمية الأخلاقية تنكر الوجود الذاتي للظواهر الأخلاقية وتردها إلي مصدر خارج الأخلاق «نيتشه» والعدمية السياسية مذهب سياسي إجتماعي روسي وغايته القضاء علي النظم السياسية القائمة ، وواضح من هذه المعاني المتعددة للعدمية إختلاف تصور هايدجر للعدمية عن هذه المعاني ، فهي عنده نسيان الوجود (قارن المعجم الفلسفي ، عبد المنعم الحفني ، دار الشرقيه ، ط١ ، ١٩٩٠م ، ص٢٠٢).

(164) Ency. of Philosophy : (Heidegger), p. 463

(165) Gelven, M.:" A Commentery..", pp. 116 - 117 .

(166) Bochenski, I.M.: Contemporary European Philosophy", Uni. of Calefornia, Press, U.S.A., 1974 , p. 171 .

(١٦٧) مارتن هايدجر : (ماالميتافيزيقا؟ ..) ، ص٣١

(168) Langan, T.:" The Meaning of Martin Heidegger", p. 98 .

(١٦٩) جاء علي لسان هيجل في علم المنطق ما أراد هايدجر أن يثبته إذ يقول : الوجود الخالص والعدم الخالص هما شيء واحد "Das reine Sein und das reine Nichts ist also das Selbe, (W.M.), S.39

(١٧٠) نفس المرجع ص٧٦ .

(١٧١) نفس المرجع ص٤٩ .

(١٧٢) عبر هايدجر عن هذا المعني بقوله : العدم هو حجاب الوجود Das Nichts ist der Schleier des Seins, (W.M.), S.5

(173) Ency. of Philosophy: ".p. 463.

(174) Wahl, J.:" The Philosopher's Way", p.249

(١٧٥) مارتن هايدجر : (ماالميتافيزيقا؟ ..) ، ص١٠٤ .

(١٧٦) چان ڤال : (من تاريخ الفلسفة الوجودية) ، ص١١ .

(177) Slaatte, H.A.:"The philosophy of M.Heidegger", P.63 .

(١٧٨) مارتن هايدجر : (ماالميتافيزيقيا ؟) ، ص١١٥ .

(١٧٩) نفس المرجع : مقدمة محمود رجب ، ص٣٠ .

(180) "Im Sein des seienden geschieht das Nichten als Nichts"

(181) Stegmüller, W.:" Main Currents" , p. 152

(182) Gelven, M.:" A Commentary...", p.118.

(١٨٣) عبد الرحمن بدوى : (الزمان الوجودي) ، ص٢٠٥ – ٢٠٦ .

(١٨٤) «ماالميتافيزيقا؟» بحث ذو ثلاث شعب إحداها ومركزها محاضرة الافتتاح التي ألقاها هايدجر في قاعة الاحتفالات بجامعة فرايبورج – في برايسجاو في ٢٤ يوليو عام ١٩٢٩م بمناسبة تعيينه أستاذا في تلك الجامعة خلفا لهسرل ، وفيها يبحث في « السؤال عن الوجود » .

(185) Heidegger, M.:" Was ist Metaphysik?", S.45

(186) Langan, T.:"The Meaning of Heidegger..." , pp..96-97.

(187) Gelven, M.:" A Commentary..", P.116

(188) Slaatte, H.A.:" The Philosophy of M.Heidegger", P.76 .

(189) Heidegger, M.:" Was ist Metaphysik?", S.34

(١٩٠) مارتن هايدجر (ماالميتافيزيقا؟ ..) ، مقدمة محمود رجب ، ص٣٣– ٣٤ .

(١٩١) نفس المرجع ، ص٣٤ – ٣٥ .

(١٩٢) ذهب بعض المتكلمين الإسلاميين من المعتزلة (كالقاضي عبد الجبار) إلي أن المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات وأعيان وحقائق ، وله في ذلك مباحث كثيرة مثل «المواقف» للإيجي ، «ومحصل أفكار المتقدمين» للرازي . كما أن شيئية المعدوم مشكلة كلامية أحاطها اللبس والغموض وتدور حول التساؤل التالي : هل الإسناد أو الإثبات في القضية الحملية يقتضي وجود الموضوع ؟ ،

ولقد تأثر «المعتزلة» في قولهم بشيئية المعدوم «بأرسطو» الذي قال إن كل حادث عن عدم يسبقه إمكان الوجود ضرورة وإمكان الوجود ليس عدما محضا ، وإنما أمر له صلاحية الوجود والعدم ، ولن يتصور ذلك إلا في مادة . فأخذ المعتزلة ذلك وقالوا إن المعدوم شيء وعرفوا الشيء بأنه الممكن الوجود ، وهو مايصلح أن يكون موضوعا في قضية ، والشيئية لاتدل علي الموجودات العينية فحسب ، بل ماأصطلح علي تسميته «بالمعدوم» أيضا مثل يوم القيامة «معدوم» في الماضي والحاضر ولكنه «معلوم لله» . أما الاشاعرة ومنهم «الجويني» (ت ٤٧٨ هـ) فقد جعلوا الشيء مرادفا للموجود العيني ، وأشار الجويني إلي قول الله «إن زلزلة الساعة شيء عظيم» (الحج :١) وعلق بقوله فسماها شيئا قبل وجودها ، وعلي ذلك فالشيء لدي الاشاعرة مرادف للوجود والمعدوم مرادف للاموجود وماسماه الأشاعرة معدوما يقصد به المعتزلة «التصورات الذهنيه» ، فالمعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات وحقائق ، وما هو ذهني سابق في التصور علي ماهو عيني ويتبين مما سبق أن مشكلة «شيئية المعدوم» عند الفرق الكلامية لاتتعلق بمبحث الوجود بل هي من صميم مبحث المعرفة ، ومن ثم لاصلة لها علي أي نحو بقدم العالم ، فمذهب المعتزلة ليس هو الوجودية الصرفة وإنما التصورية اللازمة عن النزعة العقلية (قارن : أحمد محمود صبحي : في علم الكلام – دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين جـ١ «المعتزلة» ، ط٤ ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، الإسكندرية ، عام ١٩٨٢م ، ص٢٧٧ – ٢٩٢ .

(193) Slaatte, H.A.: "The Philosopy of M.Heidegger", p.71

(١٩٤) مارتن هايدجر : (ماالميتافيزيقا ؟ ..) ، ص١٢.

(١٩٥) عبد الرحمن بدوى : (الزمان الوجودي) ، ص٢٠٥ .

(196) Völlige Unterschiedslosigkeit ,l'Indifférence absolue .

(١٩٧) يري أصحاب نظرية المواضعة المنطقية Logical Conventionalism من أمثال شليك (١٨٨٢ – ١٩٣٦م) وكارناب (١٨٩١ – ١٩٧٠م) لوكاشيفتش (١٨٧٨ – ١٩٥٦م) في مقابل ذلك أن اللغة ابتكاراً إنسانيا ، وأنها في تطور مستمر حسب الحاجة ، وأن قواعد المنطق تقوم علي القواعد التي تواضع الناس

عليها في استخدامهم للألفاظ ، فالناس يتفاهمون برموز لغوية قبل أن يدركوا قواعد المنطق ، والحق أن الانسان كان يستخدم هذه القواعد من حيث لايشعر فهو مثلا يدرك «فكرة السلب» قبل أن يتعلم مفردات اللغة ، ويعني ذلك أن استخدام اللغة ويقظة التصورات ومنها «تصور السلب» من كمونها متلازمان ولاسبق لأحدهما عن الآخر من حيث الزمن علي عكس مارأي هايدجر من أن العدم أساس السلب ويسبقة زمنيا . (قارن : محمود فهمي زيدان : «المنطق الرمزى – نشأته وتطوره» ، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر ، الإسكندرية ١٩٨٩م ص١٩٤ – ٢٠٠) .

(١٩٨) محمود رجب : (الميتافيزيقا ..) ، ص٨١ .

(١٩٩) عبد الرحمن بدوي : «الزمان الوجودى» ص١٥٢ – ١٥٣ .

(٢٠٠) عندما نفهم هذا الاتحاد أو الاندماج بين الايجاب والسلب في وحدة عملية واحدة ، نبدأ في إدراك مايقصده هايدجر من الوجود بوصفه عملية الحقيقة : لأن الحقيقة في معناها الحرفي هي لا (a_) تحجب (أليثيا) ، فالتفكير في الوجود في حقيقته يعني التفكير فيه علي أساس السلب والايجاب معا .

(201) "Das Nichts ist ursprüngticher als das Nicht und die Verneinung (W.M., S.28)

(٢٠٢) مارتن هايدجر : (ماالميتافيزيقا ؟) ، ترجمة فؤاد كامل ، ص١٣٣ .

(٢٠٣) محمود رجب : (الميتافيزيقا) ، ص٨٠ .

(٢٠٤) عبد الرحمن بدوى : (دراسات ...) ، ص٨٧ .

(205) "Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts? - why is there anything at all and not rather nothing?" (W.M., S. 21) .

(٢٠٦) محمود رجب : (الميتافيزيقا ..) ، ص٧٩ .

(٢٠٧) أثار هذا السؤال المناطقة الوضعيون من أمثال ألفريد جولز إير (١٩١٠ – ١٩٨٩م) الذي رأي أنه بلا معني ، ويقوم علي افتراض مسبق مطلق ، ولاسبيل قط إلي الاجابة عليه وأنه قد أعد عن قصد كي يكون بلا إجابة ، مما يذكرنا بفتجنشتاين وماجاء في رسالته المنطقية الفلسفية من أن هناك أشياءً علي درجة من الأهمية لاتسمح لنا بالكلام عنها .

(208) Gadamer, H.G.:" Heideggers wege- Studien Zum Spätwerke", J.C.B. Mohr, Tübingen, 1983, S. 43 .

(٢٠٩) مارتن هايدجر : (في الفلسفة والشعر) ، ترجمة وتقديم عثمان أمين ، مكتبه نفائس الفلسفة الغربية ، الدار القومية للطباعة والنشر ، ط١ القاهرة ١٩٦٣م، ص٩٦ .

(٢١٠) محمود رجب : (الميتافيزيقا ..) ، ص٧٧ – ٧٨ .

(٢١١) عبد الرحمن بدوى : (الزمان الوجودى) ، ص٢١٠ – ٢١١ .

(٢١٢) محمود رجب : (الميتافيزيقا ...) ، ص١٠٣ – ١٠٩ .

(213) Wahl, J.:" The Philosopher's Way", p. 249

(٢١٤) مارتن هايدجر : (ماالميتافيزيقا ؟ ...) ، ص١١٤ .

(٢١٥) ريچيس جوليفييه : (المذاهب ...) ، ص٩٤ .

(٢١٦) نفس المرجع ، ص٩٤ .

(٢١٧) مارتن هايدجر : (ماالميتافيزيقا ؟ ...) ، ص١١٤ .

(218) Brensen, N.O.:" Heidegger's Theory.." P.160

(219) Heidegger, M.:" Sein und Zeit", SS. 185- 188

(٢٢٠) مارتن هايدجر : (ماالميتافيزيقا ؟ ...) ، ص٧٩ .

(٢٢١) مارتن هايدجر : (الموسوعة الفلسفية) ، ص٦٠٢ .

(٢٢٢) نفس المرجع .

(٢٢٣) چون ماكوري : (الوجودية) ، ص٢٢٨ – ٢٢٩ .

(224) Magda, K.:" Heidegger's Philosophy", pp. 131 - 135 .

(225) Jones, W.T.:" A History of Western Philosophy..", p. 309

(226) Heidegger, M.:"Prolegomena .." , SS. 402 - 403 .

(227) Heidegger, M.:" Sein und Zeit", S. 190 .

(٢٢٨) عبد الرحمن بدوى : (الزمان الوجودى) ، ص١٦٧ – ١٦٨ .

(٢٢٩) مارتن هايدجر : (ماالميتافيزيقا ؟..) ، ص١١٥ – ١١٦ .

(٢٣٠) حبيب الشاروني : (فلسفة جان بول سارتر) ، ص٤٨ .

(231)Slaatte, H.A.:"The Philosophy of M.Heidegger",pp.71- 72.

(232) Heidegger, M.:" Was ist Metaphysik?", S.51.

(٢٣٣) محاولة هايدجر تجاوز الفلسفة الذاتيةظهرت في لغته وطريقة تفكيره ، ومن مظاهر ذلك :

١ – تحاشيه لغة الماضي التي هي في أساسها ميتافيزيقا .

٢ – تركيب الكلمات بما يخالف قواعد اللغة الألمانية أحياناً واشتقاقه الأفعال من الأسماء ، كما هي الحال في الفعل «يعدم» من «العدم» .

٣ – تعقبه الكلمة حتي جذورها الأولي إعتقاداً بأن الكلمات تخسر معناها الأصيل بحكم العادة ..

يقول هايدجر في ذلك : «غير أن الفكر المتحرك صوب الوجود يحقق لنا الشعور بالدهشة ويتيح لنا أن نسكن في جوار الأصل : الوجود » .

(٢٣٤) فؤاد رفقة : (مغامره في تاريخ الفكر) ، ص٢٤١ – ٢٤٣ .

(٢٣٥) لاحظ چان ڤال في كتاب «طريق الفيلسوف » أن الكلمة اليونانية الدالة علي الفعل يوجد Is تعني في نفس الوقت Is true أو الوجود الحقيقي .

(٢٣٦) ذهب هايدجر أيضا إلي أن صدور العلم عن الميتافيزيقا أو العدم هو الشرط الوحيد الذي يجعل العدم قادرا علي مواصلة مهمته الجوهرية المتمثلة في الكشف المتجدد عن المجال الكلي للحقيقة في الطبيعة والتاريخ .

(٢٣٧) مارتن هايدجر : (ما الميتافيزيقا ؟ ..) ، ص١٢٠ – ١٢٢ .

(٢٣٨) زكريا إبراهيم : (دراسات في الفلسفة المعاصرة) ، ص٤٣٤ – ٤٣٦ .

(239) Gelven, M.:" A Commentary ...", p. 119

(240) Marias, J.:" History of philosophy", P.431.

(241) Stegmüller, W.:" Main Currents..", pp. 150 - 159.

(242) Heidegger, M.:" Sein und Zeit", SS. 187-191

(243) Blackham, R.J.:"Six Existentialist... ",p. 95 .

(244) Langan, T.:"The Meaning of Heidegger", p. 99.

(245) Bockenski, I.M.:"Contemportary..", p.171.

(٢٤٦) چون ماكوري : (الوجودية) ، ص٢٤٥ – ٢٤٧ .

(٢٤٧) مارتن هايدجر : (ماالميتافيزيقا؟ ....) ، ص٣٣ .

(٢٤٨) نفس المرجع ، ص١١٥ .

(٢٤٩) نفس المرجع .

(250) Heidegger, M.:" Prolegomena...", S. 403 .

(٢٥١) سوفوكليس (٤٩٦؟-٤٠٦ ق.م) أحد أعظم المسرحيين التراجيديين في الأدب اليوناني القديم ، «وأنتيجون» تراجيديا ألفها حوالي عام ٤٤٢ ق.م وتلعب فيها فكرة الموت دورا أساسيا .

(252) Ency, of Philosophy.:" Heidegger", pp. 460 - 463 .

(٢٥٣) جون ماكوري : (الوجودية) ، ص٢٤٥ .

(٢٥٤) فكرتا الفردية والكلية مرتبطتان لدي هايدجر ، فهو لايتحدث عن فرد بعينه بل عن كل فرد ، ويصف الوجود الإنساني عامة ، ونحن نصل عن طريق تجربة القلق الخاصة إلي التركيبات الوجودية أو الشروط العامة للوجود .

(255) Gelven, M.:" A Commentary...", p. 116

(٢٥٦) ريجيس جوليفيه : (المذاهب ..) ، ص٩٥ .

(257) Heidegger, M.:" Sein und zeit", S. 182 .

(٢٥٨) عبد الرحمن بدوى : (الزمان الوجودي) ، ص١٥٣ – ١٥٥ .

(٢٥٩) مارتن هايدجر : (ماالميتافيزيقا ؟ ...) ، ص١١٦ .

(٢٦٠) ريجيس جوليفيه (المذاهب ...) ص٩٤ .

(261) Langan, T.:"The Meaning of Heidegger", p. 104 .

(262) Brensen, N.O.:" Heidegger's Theory..." , pp. 166 - 188 .

الفصل الخامس

الآنية وجوداً حقيقياً (٢)

تمهيـــــد ....

يمهد هذا الفصل إلى الحديث عن « الزمان » عند هايدجر ، وهو موضوع الجزء الثانى من « الوجود والزمان » ، ولقد ظهر لنا أن الإنتقال من الجزء الأول إلى الجزء الثانى من « الوجود والزمان » كان إنتقالاً من تحليل تمهيدى إلى آخر أنطولوجى ، ولا يمكن تجاهل أهمية هذا الإنتقال لأنه يعبر عن طبيعة تفكير هايدجر .

ويبدأ هذا الإنتقال التدريجى من تحليل الأساليب الوجودية التى تتبعها الآنية فى وجودها – فى – العالم ، وينتهى بإدراكها الحقيقى والأنطولوجى بأنها « وجود – للموت « Sein - zum - Tode » ، علماً بأن التحليل الوجودى عند هايدجر إنما هو جزء رئيسى من الأنطولوجيا الأساسية [١] .

وإذا كانت « الخصوصية « Jemeinigkeit - mineness » من أهم سمات الآنية – كما سبق بيانه – وهى أساس وجودها الحقيقى أو الزائف ، فإن التحليل التمهيدى فى الجزء الأول من « الوجود والزمان » قد إقتصر على عرض الأسلوب الزائف لوجود الآنية ، أما فى الجزء الثانى فإن « الزمان » يصبح الأساس العميق لوجود الآنية ككل فى صورة الهم ، وبالتالى لمعنى الوجود من حيث هو كذلك [٢] .

ويعنى ذلك أن الجزء الأول تمهيدى يهدف إلى إكتشاف البنية الأونطيقية للزمان، وأن الجزء الثانى يهدف إلى الكشف عن المعنى الأنطولوجى الكامل للزمان [٣] .

ويمهد هايدجر لدراسته الأنطولوجية «للزمان» بدراسة أنطولوجية أخرى «للموت» على إعتبار أن « الموت» وحده هو الكفيل بالكشف عن طبيعة المستقبل ، وأن الموت هو تلك النهاية التى تستطيع الآنية عن طريقها أن تصبح كلاً [٤] [٥] .

هذا ، ويشتمل الجزء الثانى من « الوجود والزمان » على موضوعات ثلاثة رئيسية : الموت ، الوجود الحقيقى ، والزمان ، ولأن الموت يتركز على وجودنا الخاص أكثر من الوجود الزائف أو « ذا ت – الناس » ؛ لأن ذات الناس لا تمثله ، فإنه أساس الوجود الحقيقى .

« الموت » إذن هو الظاهرة الهـامـة التى يمكن أن تبين الأسـاس الحـقـيـقى والأنطولوجى للوجـود الإنسـانى ، كـمـا أن الإدراك الأنطولوجى للمـوت يسـمح لنا بالإنتقال من التساؤل عن طرق وجود الآنية – فى – العالم إلى السؤال الأساسى عن

معنى الوجود ، علماً بأن هذا الوعى بالوجود هو أيضاً أسلوب لوجود الآنية الحقيقى .

يتبين لنا من ذلك أن هايدجر قد فسر الزمان من خلال البنية الوجودية للموت ، فالآنية تفهم ذاتها فهماً حقيقياً أو زائفاً فى ضوء « الإمكانية القصوى لوجودها » أو «الموت» .

ومن ناحية أخرى ، فإن السؤال عن البنية الكلية للوجود ، والوجود الحقيقى ليس فى النهاية سوى « مشكلة الموجود المتناهى الحر » .

ومن ماهية الآنية إمتدادها فى الزمان عن طريق المشروع الحر الذى يتجاوز المكان والزمان معاً متجهاً نحو المستقبل الذى لم يأت بعد ، وهذه الحرية ممكنة ، لأن الآنية وحدها من بين الموجودات المتناهية التى يمكنها أن تدرك البنية الكلية لوجود ذاتها ، ولأن وجود الآنية متناه ، ومحدود ، فإن مفتاح إدراكها لذاتها يكمن فى إدراكها الحد الخارجى أو النهاية « الموت » التى تكشف عنها حريتها الخاصة .

صفوة القول ، إن الآنية التى بدت فيما قبل ممثلة « العدم » قد أصبحت الآن «حارسة الوجود» أو راعيةً له ، ويتحول القلق إلى يقين باعث على العزاء بالتناسق بين وجود الآنية وأساس الوجود بصفة عامة .

ونحن فى هذا الفصل نتناول بالبحث مجموعة أخرى من ظواهر الوجود الحقيقى للآنية تمهيداً لدراسة « الزمانية » التى ختم بها هايدجر كتابه الضخم ، وهذه الظواهر هى « ظاهرة الموت ، وظاهرة الضمير والشعور بالذنب ، وأخيراً ظاهرة التصميم » ، ونحاول أن نجيب من خلال ذلك على السؤال الأساسى فى هذا الفصل وهو :

كيف جعل هايدجر من ظواهر الموت ، والضمير والشعور بالذنب ، والتصميم وجوداً حقيقياً للآنية ؟

أولاً : أنطولوجيا الموت الفينومينولوجية [٦] :

(١) مفهوم الموت فى الحياة اليومية : (الموت وجوداً زائفاً)

يقول الوجوديون : « الموت ليس مجرد نهاية بسيطة للحياة أو حادثة تظهر فى نهاية القصة ، وإنما هو يتغلغل كثيراً داخل القصة نفسها » ، ويخبرنا علماء الحياة بأن وعى الإنسان بأنه سيموت ، هو إحدى الخصائص التى تسمح له بأن يوجد بوصفه إنساناً وليس حيواناً [٧] .

ويتساءل هايدجر فى معرض حديثه عن ظاهرة الموت عن « مفهوم الموت فى الحياة اليومية » ويقول فى الإجابة عن هذا التساؤل :

« الموت فى الحياة اليومية حظ عاثر يحدث بإستمرار ، ومن لا تربطنا بهم صلة شخصية يموتون كل يوم ، فالموت حدث مألوف يحدث داخل العالم »[٨] .

ويعنى ذلك أن « الناس » فى الحياة يرون الموت مجرد « حدث » يقع للآخرين فى العالم ، فالموت هو موت « الآخر » لا موت « الآنا » عامدين إلى القضاء على كل قلق يساورنا بهذا الخصوص ، ويميلون إلى إعتباره نهاية مجهولة لا موضع لها فى الوقت الحاضر ، فليس للموت موضع ضمن « إمكانيات » الإنسان العادى ، لأنه مندمج فى عالم الأشياء و الأغيار[٩] .

كما يعنى أن الحياه العامة التى نحياها مع الآخرين تعرف الموت بوصفه حادثاً يقع كل يوم ، أو حالة وفاة تتكرر كل ساعة ، ولا يصح أن تفاجئنا أو تشد إنتباهنا أو تشغلنا أكثر مما ينبغى[١٠] .

أوضح هايدجر قائلاً :

«يتحدث الآخرون بطريقة هروبية عن الموت ، وكأنهم يقولون : كل إمرئ يموت؛ ولكن الموت حتى هذه اللحظة لم يأت بعد » (Man stirbt , aber vorläufig kommt der Tod ja noch nicht) .

وتحليل هذه العبارة يكشف عن « الوجود اليومى– نحو – الموت » ، فالموت غير محدد ، ولم يصبح بعد وجوداً حاضراً أو وجوداً – فى – متناول اليد ، وهو لا يهددنا ، لأن من يموت هو الآخرون أو الذات الجمعية ، أو أن من يموت هو « لا أحد » فالموت حدث عام يصادفه الآخرون ، وهو « حالة » تحدث بإستمرار ، حالة فعلية ، فتنتفى صفته كإمكانية[١١] .

وبذلك تكون العبارة القائلة « كل إمرئ يموت » تفسيراً يعكس الأسلوب العام فى تفسير الأشياء فى محيط العالم اليومى ، حيث تبتعد الآنية عن إمكانيتها الصميمة فى الوجود ، « فالناس » يتحدثون عن الموت كما لوكان آتياً من مكان ما ؛ فى حين أن الآنية ذاتها وفى كل لحظة تمثل هذه الإمكانية .

ومن ناحية أخرى ، يبين هايدجر أن العبارة القائلة بأن « كل إمرئ يموت »

-سبارة غامضة ، لأن كل إمرئ أو الذات الجمعية لا تموت أبداً ، ولا يمكنها أن تموت، فالناس يفسرون الموت تفسيراً يناسب كل أمرئ فى الوجود المشترك ليتحول الموت منذ البداية إلى إمكانية وجود لا تخص واحداً بعينه .

والآنية اليومية عندما لاترغب فى التفكير فى الموت ، تكون فى فرار مستمر من مواجهته ، وهنا يتضح فينومينولوجياً أن الموت لم يأت من مكان ما ، وإنما من الآنية ذاتها ، وفى ذلك تظل الآنية شاخصة على وجودها فى الموت ذاته .

ويعنى ذلك أن «*السقوط حجب Verdecken لايدع الآنية ترى ماهو الموت*»[١٢] وفى السقوط والفرار من مواجهة الموت تأكيد على الوجود – للموت حتى عندما لا تنشغل الآنية بالتفكير فى الموت[١٣] .

يتضح لنا مما سبق أن « الناس » يهربون من قلق الموت هروباً جماعياً بإحالته إلى وجود حقيقة إحصائية أو يقين تجريبى ، تاركين المصير الشخصى مبهماً دون تحديد ، أو برده إلى اليقين بأن كل نفس ذائقة الموت ، وكأن الموت يهم كل الناس ، ولا يهم أحداً بالذات من ناحية أخرى ، وبذلك يصبح الموت حالة عرضية بغيضة ، ويكون الإهتمام متعلقاً دائماً بإخفاء الوجود – للموت الذى هو « أنا »[١٤] .

وإذا كان الفهم اليومى للموت هروباً مستمراً منه فإن الآنية فى عالمها اليومى وجود – للموت ، أى لأخص إمكانيات وجودها ، ولكنه وجود ناقص أو نوع من عدم الإكتراث بهذه الإمكانية القصوى ، وألصقها بحقيقتها[١٥] .

وغنى عن البيان أن كل الحيل التى يبتدعها « الناس » لتجنب السؤال عن الموت تتلاشى بقدومه ، وأن تجنب الآنية مواجهة الموت لا يعنى أن « ذات – الناس » تزعم أنه لا وجود للموت ، ولا أنها تتجنب المواقف المسببة للموت ، وإنما تحاول أن تفسر الموت على أنه ليس موتنا ، وسبيلها إلى ذلك إعتبار الموت «واقعاً فعلياً وليس إمكانية»[١٦] .

فالوجود الزائف لا يتجنب الخبرة الواقعية بالموت ، وإنما يتجنب المعنى الكامل لقدرتنا على – عدم الوجود « أى معنى الموت كإمكانية كما سيأتى بيانه » .

ومن ناحية أخرى ، يقول هايدجر :

« *يتحدث الآخرون عمن يحتضر كما لو كان بوسعه أن يفر من الموت ، وأن يعود*

حالاً إلى الحياة اليومية الهادئة فى عالم إهتماماته ... ويقدمون له صورة مهدئة باستمرار عن الموت ، وهى تهدئة فى الواقع ليست فقط للمحتضر وإنما للمعزين أنفسهم » [١٧] .

فالتفسير اليومى المتوسط للآنية يأمل أن يواسى الآخر ، وتؤدى هذه المواساه Tröstungen فقط إلى العودة بالآنية مرة أخرى إلى الإنخراط فى العالم اليومى [١٨] .

فالناس يهونون من شأن الموت ، ويؤمنون أنفسهم منه ، ويقذفون به فى حلق المستقبل البعيد ، وإذا إنشغلت الآنية بالموت ، كأن تبدى شيئاً من الرعاية بالآخر الذى يحتضر ، فإنما تفعل ذلك لتقنعه بأنه سوف يشفى ، ويرجع للحالة اليومية المألوفة ، أو تهمس فى سمعه بالكلمات المحفوظة : الموت حق على كل إنسان ، الآخرة خير من الدنيا ، الحياة الحقيقية هناك [١٩] .

« فالآخرون لا يسمحون لنا بشجاعة القلق فى مواجهة الموت ، وفى موقف الآخرين من القلق بإزاء الموت يتحول القلق إلى الخوف من مواجهة الموت ، ويتحول القلق إلى ضعف لا يوفر للآنية الطمأنينة والسلام ، وإنما يشعر الآخرون بنوع من اللامبالاة تجاه واقعة الموت تؤدى إلى إغتراب الآنية عن إمكانية وجودها [٢٠] *... كما أنهم يعملون على نسيانه ، وفى نفس الوقت يفسرون هذا الفعل على أنه تأمين للذات، وتفوق الآنية على كآبة الحياة »* [٢١] .

ويفسر لنا ما سبق كيف تحرم الآنية من أخص إمكانيات وجودها ؛ إذ تضيع فى «الناس» ومسكناتهم المألوفة عن الموت ، حيث يئدون شجاعة القلق الذى تواجهه به على إعتبار أن فكرة الموت فكرة مثبطة للعزيمة[٢٢] .

يقين الموت فى الحياة اليومية Gewissheit - Certainty .

يقول هايدجر :

« العبارة القائلة : الإنسان يموت أيضاً ، ولكنه لا يموت حالاً تفسر على أنها إذعان ليقين الموت بأسلوب غامض لإخفاء الموت ، وللتخفيف من السقوط إلى هاوية الموت ... وغالباً ما تخفى الآنية فى عالمها اليومى الإمكانية الخاصة لوجودها ، وهى الإمكانية التى لا علاقة لها بغيرها من الآنيات ، ولا يمكن تخطيها ، فالآخرون يقولون (من المؤكد أن الموت قادم [٢٣] *، ويغفلون أن اليقين من الموت يتطلب أن تكون الآنية*

فى كل الأحوال موقتة من إمكانياتها الخاصة للوجود التى لاعلاقة لها بغيرها من الآنيات .. إن اليقين من موجود ما يعنى إعتباره حقيقيا .. والحقيقة هى الكشف عن موجود ما، وكل كشف إنما يقوم أنطولوجياً على كشف الآنية : أكثر الحقائق أصالة، ويلاحظ إزدواج الدلالة بين اليقين ،والحقيقة : فاليقين يشير إلى وجود يقينى يرتبط بالآنية وتوقن به ، والحقيقة هى الوجود المنكشف ، ويعد أسلوباً لوجود الآنية ، والإعتقاد هو أحد صور اليقين » (٢٤) .

ويعنى ذلك أن الموت عند الآنية اليومية « يقينى » ، وأن الأمر اليقينى هو الأمر الحقيقى ما دامت الحقيقة هى الكشف عن الموجود ، وعن الحاضر ، وعن الآنية ، فالآنية إذن تنكشف من خلال حقيقة عدم وجودها « موتها » ، ويقين هذه الحقيقة . وإذا حاولنا أن نفهم هذا اليقين ، لاتضح لنا أنه هروب من الموت بمعناه الحقيقى ،ومن عدم تحدده Unbestimmtheit ، فحياة الناس اليومية تحجب أن الموت ممكن فى أى لحظة (٢٥) .

ويمكننا أن نصف يقين الموت بأنه « يقين تجريبى » : فالموت واقعة تقع فى مجال الخبرة لا يمكن إنكارها ، وبمقدار ما تعرف الآنية أن كل الناس مائتون ، ويكون الموت محتملاً إلى أعلى درجة لكل إنسان ، ولكن لا يرقى اليقين التجريبى إلى درجة يقين المعرفة النظرية ، *« فالموت حدث يقينى تجريبياً فقط ، إلا أنه فى التأثر الوجدانى الخاص بالقلق فى مواجهة الموت تعترف الآنية بيقين أعلى من اليقين التجريبى ، وتعرف يقين الموت بالمعنى الحقيقى »* (٢٦) .

ويعنى ذلك أن الحياة اليومية تفسر يقين الموت بطريقة تجريبية خالصة ، فنحن موقنون تجريبياً من الموت ، ولكن ما نعرفه محدود بزمان حدوثه ، كما أن زمان حدوث الموت ليس يقينياً .

والعبارة اليومية القائلة : « سوف أموت يوماً ما » يمكن أن تتحول إلى عبارة حقيقية عندما تصبح « سوف أموت » أو « إننى كائن صائر إلى الموت » (٢٧) .

ويمكن أن نستخلص مما سبق أن عبارة « *الموت يأتى يقيناً ، ولكنه لا يأتى حالاً* » إنما تنكر يقين الموت ، لأنها تؤجل الموت إلى بما بعد ، وتخفى أن الموت ممكن فى أى لحظة (٢٨) .

والموت بناءاً على ذلك يتسم بسمتين : بأنه « يقينى » على وجه الإطلاق ، وأن هذا اليقين فى نفس الوقت « ليس محدداً » ، وهاتان السمتان تعبير عن طريقة وجود الموت كإمكانية ، بحيث يمكننا أن نقول أخيراً : « *إن الموت هو الإمكانية النهائية ، ومع ذلك فهو إمكانية غير محددة ، ويقينية تفر الآنية اليومية من مواجهتها ، لذا فإنها تخلع الغموض على هذه الإمكانية* »(٢٩) .

إن يقين الموت فى الحياة اليومية يتحول - بعد إعادة تفسيره - إلى عدم يقين Ungewissheit فى ضوء غموض العبارة القائلة بأن « *كل إمرئ يموت فى يوم ما* » (٣٠)، فهذه العبارة لا توجه إلى واحد بعينه ، فى حين أن معنى الموت هو أنه إمكانيتى الصميمة فى الوجود ، ويمكن الذهاب إلى أبعد من ذلك ، إذ يؤكد هايدجر أن يقين الموت أشد أصالة من يقين الكوجيتو الديكارتى ، لأن موتى هو يقينى الأساسى للآنية ذاتها مما يعنى أن الحياة اليومية تفتقر إلى العلاقة الحقيقية الأصلية بالموت ما دامت تهمل أو تحجب ظاهرة الموت أو بمعنى أدق ، تحجب أن الموت هو فى كل الأحوال « موتى » (٣١) .

(٢) التفسير الأنطولوچى للموت :

ليس الموت « حدثاً » أو حالة وفاة ، أو نهاية تبلغها الأنا » بعد أن تقطع عمراً طويلاً أو قصيراً ، كما تصور لنا الأنطولوجيا التقليدية التى تتناول الموجودات الحاضرة أمامها دون تمييز ، وتعد الإنسان واحداً منها يسرى عليه ما يسرى عليها من مقولات ، إنما الموت ظاهرة لا بد من أن تفهم فهماً وجودياً ، ولا بد من توضيح معناها المتميز وتحديد معالمه (٣٢) .

يتصل بالموت ثلاثة أمور يمكن إجمالها على النحو التالى :

(١) هناك (ليس - بعد) Noch - nicht,a not - yet ستكونه الآنية ، ويرتبط بها ما بقيت حية ، وهو نوع من الإفتقاد الدائم الذى يجعلها تندفع نحو تحقيق إمكاناتها .

(٢) إن بلوغ الموجود الذى لم ينته بعد إلى « نهايته » يحمل طابع عدم الوجود أو إستحالته .

(٣) بلوغ النهاية ينطوى - بالنسبة للآنية - على حال وجود « لا يقبل البدل أو المناوبة » بمعنى أنها تموت وحدها ، ولا ينوب عنها أحد آخر .

فأما عن الأمر الأول فيرى هايدجر أن :

« إستباق الآنية لذاتها فى الهم كعنصر فى بناء الهم يبين بوضوح أنه فى الآنية يوجد دائماً شئ لم يتحقق بعد يعبر عن الإمكانية التى لم تصبح بعد واقعاً فعلياً ، فالتركيب الأساسى للآنية يدل بإستمرار على أنها لم تتخذ شكلاً أو صورة نهائية[٣٣] .. إن وجود هذا الموجود هو الهم ، والهم يعنى فيما يعنى نوعاً من الإفتقاد الدائم الذى يجعل الآنية تندفع نحو تحقيق إمكاناتها ... وبمعنى وجود الآنية الخاص هو دوماً أن يكون أمامها ما لم يتحقق بعد ... فالموت سمة للآنية فقط عندما ندركها فى ضوء بنية وجود الآنية هماً يستبق ذاته (أى أنه) لدى الآنية إفتقاراً مستمراً للنهاية يجد نهايته فى الموت ، وأن « ما ليس بعد » تعبر عن الطبيعة الفينومينولوجية الآنية ما دامت موجودة ... (كما أن) « ليس بعد » سمة للشئ الذى تتجه نحوه الآنية ، وتعنى أن الموت ليس شيئاً حاضراً أو وجوداً - فى - متناول اليد ، وأنه يقف فى مواجهتنا ، وأنه على وشك الحدوث ، وهذا الموت يختلف فى نوع وجوده عن هبوب العاصفة ، وإعادة بناء منزل ، ووصول صديق ، كأحداث موشكة على الحدوث أو كموجودات - فى - متناول اليد توجد معنا [٣٤] .. فالموت ليس وجوداً خارجاً عن الآنية ، ولا يقبع خارج الآنية ، وإنما يواجهها بإستمرار ما دامت موجودة ، وهو يعبر عن الآنية ذاتها حتى وإن لم تكن الآنية فى حالة إنتهاء معبرة عن البنية الكلية لها ، وحتى إذا لم تكن فى حال إحتضار ، فالموت ليس جزءاً ناقصاً من المركب الكلى ، وهو بالأحرى يكون كلية الآنية منذ البداية ، وعلى أساس هذه البنية الكلية أصبح للآنية أجزاءً زمانية خاصة بها ، وطرق ممكنة للوجود » [٣٥] .

يتضح لنا من النص السابق أن مشكلة الموت عند هايدجر ترتبط بسؤال آخر : كيف يمكن للمرء أن يدرك وجود الآنية ككل ؟

ويمكن إدراك الوجود الكلى للآنية من خلال عنصر أصلى وأساسى داخل فى تكوينها هو « ما ليس - بعد » فما دامت الآنية موجودة ، فهى « ما ليس - بعد » ، أى أن إمكانياتها جميعاً لم تتحقق بعد ، وما أن تموت فإنها لم تعد «هناك» بوصفها

كذلك (٣٦) فالوجود الإنسانى لايستطيع أن يحقق كل إمكانية ، وهو من ثم وجود ناقص بطبعه ، أو هو وجود مؤجل بإستمرار وهذا « الليس - بعد » صفة مكونة للآنية، وداخلة فى تركيبها بطبيعتها .

ويلاحظ أن فكرة النقص فى الآنية تختلف كل الإختلاف عن فكرة النقص فى الأشياء ، فإننا لا نصف الأشياء بالنقص إلا لأننا «نريد» من هذه الأشياء أن تكون شيئاً آخر يمكن أن توجد جميع عناصره ؛ فالهلال مثلا بدر ناقص ، لأننا تصورنا البدر فى مخيلتنا ، وقارناه بالهلال .

أما الآنية فلا تصل قط إلى الصورة التى تريدها ، ففكرة التأجيل أو « الليس - بعد » إتجاه دائم نحو تحقيق إمكانياتها التى هى فى الحقيقة نفسها التى تريد أن تكونها، والتى تظل دائماً وبالضرورة بعيدة عن متناول يدها ، فالآنية « لا يمكن أن تلحق بنفسها » وفقاً لطبيعتها Ausstehen - Outstanding (٣٧) ، وبلوغ نهايتها بالنسبة « لليس - بعد » توقف عن الوجود بإعتبارها آنية .

أما الأشياء فلا تكون « غير تامة » أبداً ، فهى تامة دائماً على النحو الذى توجد عليه ، وإدراكنا الحسى هو الذى يجعلها ناقصة أو كاملة وفقاً لنموذج أو ماهية تتطلع إليها فى حين أن عدم إكتمال الآنية صفة جوهرية لوجودها ، لأنها فرار مستمر صوب إمكانياتها ، وصوب ممكن ليس شيئاً آخر غير نفسها ، إنها كائن ماهيته ألا يستطيع اللحاق بنفسه أبداً (٣٨) .

والخلاصة أن الآنية تكون غير مكتملة على طريقة « ليس - بعد » بوصفها سمة تميز الآنية ما دامت موجودة ، وأن وصولها للنهاية لا يعنى سوى توقفها عن الوجود بوصفها آنية (٣٩) ، فالوجود الإنسانى هو عدم الإكتمال وعدم التحقق ، وهو فى نفس الوقت « وجود - للنهاية » (٤٠) .

وأما عن الأمر الثانى المتعلق بالموت والذى يدور حول « بلوغ الموجود الذى لم ينته بعد إلى نهايته التى تحمل طابع عدم الوجود أو إستحالته »فيقول هايدجر :

« .... عندما تصل الآنية إلى بنيتها الكلية بالموت يتعذر إدراكى للذاتى ، لأن الموجود الذى يفترض عثوره على ذاته بالوصول إلى البنية الكلية لم يعد فى الواقع موجوداً بسبب هذه البنية الكلية ... فالموت يمنعنى من تجربة آنيتى الخاصة فى بنيتها

الكلية [٤١] ، ولا يعنى وصولها إلى هذه الكلية Günze - Wholeness سوى إفتقادها إلى الوجود - فى - العالم ، فلا تحيا كموجود مرة أخرى » [٤٢] .

ويتساءل هايدجر عن كيفية إدراك الموت بوصفه نهاية للآنية ، ويجيب على ذلك بقوله :

« .. فلما تصل الآنية إلى النضوج بالموت فقط ، فقد تصل إلى النضوج قبل النهاية ، وقد تموت قبل تحققها ، فالإنتهاء لا يعنى بالضرورة تحقق الذات ، ولا يعنى التوقف ، فنحن نقول مثلاً : المطر يتوقف ، أى لم يعد وجوداً حاضراً،والطريق ينتهي ، ولكنه لايختفى ، فبالأنتهاء والتوقف يصفان إنقضاء مالم يعد حاضراً ، وما لم يعد وجوداً - فى - متناول اليد،... ولكن فى الموت لا تتحقق الآنية، ولاتختفى، ولاتنتهى، وليست هى وجوداً - فى - متناول اليد ... الإنتهاء لا يعبر عن وجود الآنية عند - النهاية Zu - Ende - sein , Being - at - an - End ، وإنما عن الوجود - للنهاية Sein - zum - Ende , Being - towards - the - End ..... ففى الموت تصل الآنية إلى تمامها ، وتفقد وجودها هناك ، وتتحول إلى الحالة التى لم تعد فيها الآنية بعد Nichtmehedasein,no Longer Dasein ، وتجرب هذه الحالة عند موت الآخرين ، وتصبح نهاية الآنية من الناحية الموضوعية أمراً مدركاً ... الآنية تمر بتجربة الموت لأنها أساساً وجود - مع - الآخرين ، وعندما تصل آنية الآخرين إلى كليتها وذروتها بالموت ، فإنها لم تعد آنية بمعنى أنها لم تعد وجوداً - فى - العالم .. وأنها مجرد وجود حاضر .. أى أن « نهاية » موجود هو الآنية هى « بداية » موجود هو الشئ الحاضر [٤٣] ... فالموت هو نوع من الوجود لم نجربه ، ويكشف عن نفسه بوصفه فقداناً لا يعرفه سوى الباقون على قيد الحياة ... ونحن على الأكثر نرقب موت الآخر من هناك وعن بعد ، وإذا أمكننا أن نجعل موت الآخر [٤٤] ممكناً ومحتملاً من الناحية النفسية لأدركنا الوجود طريقاً للموت » [٤٥] .

يتضح لنا من النصوص السابقة أن الموت هو أعظم المعطيات كلها صلابة فى الوجود البشرى ، ولا يمكن إلغاء الموت ، لأن الموت والتناهى الزمانى جانبان مكونان للآنية حتى أن الحياة البشرية التى لا نهاية لها سوف تكون شيئاً مخيفاً ، فالموت سيظل جزءاً من وضع الآنية الوقائعى [٤٦] .

كما يتضح لنا أن الآنية يمكنها أن تدرك بنيتها الكلية فقط عندما لا تعود موجودة هناك ، وما دامت الآنية لم تصل بعد إلى نهايتها تبقى غير مكتملة ، علماً بأن الإكتمال ليس تحققاً[٤٧] ، ولا يتم بنهاية الآنية حيث لا تكون موضوعاً لأى تجربة أو خبرة [٤٨] .

وجدير بالذكر أن هايدجر لم يميز بين « حصول الموت أو الإحتضار » Sterben وهو ظاهرة وجودية « حادث فردى عينى » ، وبين « الموت » Tod وهو نهاية كل وجود ، وبذلك يلتبس عنده المجالان الوجودى العام الأنطولوجي والموجودى الجزئى[٤٩] .

ويؤكد هايدجر أن الموت يحمل معنى « الإنتهاء » ، وأن الإنتهاء يحمل هنا معنى « الإكتمال » ، ولما كنا نصف الموت وصفاً أنطولوجياً على أنه تناهي الآنية ، فإنه ينبغى تحليل كلمة الإنتهاء لتدعيم تفسير الموت أنطولوجياً[٥٠] .

وللنهاية معان عدة ، فإذا كان نضج الثمرة نهاية أو إكتمالاً ، فإن هايدجر يرفض تشبيه الموت بنضج الثمرة ، حقاً إن الثمرة إكتمال ، ولكن على أساس الكمال المكتسب ، أما إكتمال الآنية « فإنهيار و إنحطام » لا يمت إلى الكمال بصلة، هذا إذا فهمنا من ذلك إستنفاد إمكانياتها الخاصة ، نحن نموت ناقصين ، كما أننا نموت وحدنا ، فليس الموت الثمرة التى تبلغ فيها الحياة تمام نضجها ، لأن الثمرة تمثل التمام ، بينما الموت تحطيم للحياة وقضاء عليها .

وقد تعنى النهاية « التوقف أو الإنقطاع » ، ولكن هل يفهم الموت على أنه إنقطاع الآنية ؟ نحن نقول إن المطر « إنقطع » عندما يختفى ، ونقول إن الطريق «إنقطع » حينما لايعود موجوداً بوصفه طريقاً ، ولا شئ من هذه التعبيرات يصلح لموت الآنية ، لأنه إذا ماتت الآنية فإنها لا تكون مكتملة بمعنى الكمال ، ولا تختفى مجرد إختفاء ، فالموت ليس توقفاً للوجود ، لأن الآنية لا تتوقف عن الوجود نتيجة لحدث خارجى ،وإنما الموت بالنسبة لها طريقة للوجود تؤثر فيها منذ أن توجد ، فضلا عن أن وجود الآنية مختلف كل الاختلاف عن وجود الأشياء الحاضرة أمامنا أو الأشياء التى نستخدمها[٥١] ، كما أن الإنتهاء ليس شيئاً موجوداً فى هذه الأشياء بالضرورة منذ وجودها

وينتهى هايدجر إلى عبارة وردت فى إحدى القصص الألمانية الشهيرة فى العصور

...يـطى وهى قصة « الفلاح من بوهيميا [٥٢] der Ackermann aus Böhmen الشاعر « يوهانيس فون تيبل (ت . حوالى عام ١٤١٤ م) » ، وهى عبارة بالغة الدلالة على أن الموت ليس حدثاً ولا واقعة ، وإنما يتغلغل فى حياتنا كل لحظة من الميلاد إلى الوفاة : « ما أن يأتى الإنسان إلى الحياة حتى يصبح شيخاً هرماً ناضجاً للموت »

«Sobald ein Mensch zum Leben Kommt , sogleich ist er alt genug , zu sterben»

ويعنى ذلك أن الموت عند هايدجر طريقة لوجود الآنية ما دامت وجوداً – فى – العالم ، وأن الحياة ليست سوى أن نحيا موتنا ، فالآنية إذن وبمعنى أنطولوجى هى الوجود – للنهاية »[٥٣] ، والصـــورة الكاملة لمعـــنى وجود الآنية يمكن إدراكـها فقط عندما تجرب كل الممكنات ، وكل طرق الوجود وتحققها ، ولا يتحقق ذلك إلا بموتها [٥٤] .

إذا كانت الآنية تدرك معنى الوجود لأن وجودها متناه ، فإن وجودها الحقيقى «وجـود – للمـوت » Sein - zum - Tode ، علمـاً بأن الموت بأوسع معـانيـه الأنطولوجية عند هايدجر ظاهرة للحياة [٥٥] وإذا كان إدراكى لموتى كافيا لإدراك معنى البنيـة الكلى لوجودى ، فليس من الضرورى أن أموت بالفـعل كى أدرك هذه البنية الكلية ، ولا يعنى ذلك أن هايدجر ينادى « بالإنتحار » [٥٦] ، لأنه إذا كـان الموت يمد الحياة الإنسانية بمعناها الحقيقى ، فإن الإنتحار لا يغير شيئاً من المصير الإنسـانى [٥٧] .

مما ســـبق يتـضح لنا أن إدراك مـعنى « النهـاية » ، و « البنيـة الكليـة » فى صـورهمـا المختلـفـة يكفل لنا إمكانيـــة التـفـسير الأنطولوجى للـموت الذى يرى هايدجر أولويته على التفـــسير الأونطيقى ، فأساس الفحص البيولوجيى الأونطيقى للمـــوت هو البحث الأنطولوجـــى ، لأن « أنطولوجيا المـــوت » فى مرتبة أعلى من « أنطولوجيا الحياة » ، وللتفـسير الأنطولوجى للموت الأولوية على أى بيولوجيـا أو أنطولوچيا عن الحياة .

فالموت ظاهرة من ظواهر الحياة ، والحياة أسلوب وجود مرتبط بالوجود – فى – العـالم ، وعبثاً نحاول فـهم الموت من تجربتنا بموت الآخرين أو من الملاحظات التى تجـمـعـهـا علوم الطب ، والحيـاة ، والنفس ، واللاهوت ، والتـاريخ ، والإثنولوجيـا ،

والأنثروبولوجيا عن ظواهر الحياة والموت، لأن التفسير الوجودى للموت -أى موتى أنا- يتقدم على هذه التفسيرات جميعاً ويفترضها (٥٨) .

ومن ناحية أخرى يرى هايدجر أن التفسير الأنطولوجى لهذا العالم عن الموت له الأولوية على أى تأمل أونطيقى خاص بالعالم الآخر ، ويعنى ذلك أن « ميتافيزيقا الموت» تقع خارج نطاق التحليل الوجودى للموت ، ولذلك التحليل من الناحية المنهجية الأولوية على تساؤلات البيولوجيا ، والسيكولوجيا أو ثيولوجيا الموت (٥٩) ، فالمشكلة الحقيقية للموت – فى نظر هايدجر – هى مشكلة الواقع الإنسانى فى هذا العالم (٦٠) .

وأما عن الأمر الثالث والأخير المتعلق بالموت والذى يشير إلى أن الموت بالنسبة للآنية لا يقبل « البدل » أو « المناوبة » فيقول هايدجر :

« يمكن للآنية أن تنوب عن الآخر ، ويرتبط ذلك بإمكانيتها فى الوجود – مع الآخر – فى العالم ، والمعنى الدقيق لهذه الإنابة يرتبط بوجودها « فى » « in » و «بالقرب » « und bei » من الموجودات ، وإهتمامها بها ، ففى عالم إهتماماتنا اليومى الإنارة ممكنة ، ويقوم عليها وجودنا – مع – الآخر (٦١) أما فى حال الموت ، فما من أحد يمكنه أن ينوب عن الآخر فى موته (٦٢) ، ويمكن للآنية أن تموت «من أجل» الآخر ، ويعنى ذلك التضحية بالذات من أجل الآخر بمعنى الإهتمام بوجود الآخر – فى – العالم ، ولا يدل ذلك على أن الآخر قد تخلص من قدره (٦٣) Für den Anderen sterben والموت للآخر لا يعنى أن موت الآخر قد تم إنتزاعه أو إلغاؤه ؛ فكل آنية تتحمل موتها بوصفها آنية ، وبعبارة أدق ، كل آنية ، ما دامت موجودة ، تتحمل عبء وجودها . الموت هو فى كل الأحوال ، وفى زمان يعينه موتى الخاص ، ويعبر عنى ما دمت موجوداً (٦٤) Der Tod ist jeweiling der meine , d.h. er « gehört zu mir sofern ich bin »

(كما) أن موت الآنية الحقيقى لا يتم إلا من خلال تجربة وفاتها الواقعية ، والموت يحدد إمكانية خاصة للوجود موضوعها هو الوجود الخاص بآنية معينة ، وفى الموت يتضح أن الفردية والوجود الماهوى يكونان أنطولوجيا الموت ، فالموت ليس حدثاً ، وإنما ظاهرة تدرك وجودياً » (٦٥) .

يتضح لنا من النص السابق أننا لن نستطيع عن طريق « موت الآخر » أن ندرك ما الموت ، هذا فضلاً عن أن « المحتضر » لا يستطيع أن يتصل بنا لوصف موته لنا (٦٦) وإذا كنا نستطيع أن نعانى أو نكابد موت الغير ، فلن نكون قد تقدمنا خطوة واحدة ، لأن ذلك لن يكون نفاذاً إلى المعنى الأنطولوجى لموتى أنا ، ولا يمكن الركون إلى إستبدال الآنيات فى الموت ، فلا يستطيع أى إنسان أن يحمل عبء موت الغير كما يقول بسكال (١٦٢٣ - ١٦٦٢ م) « نحن نموت وحدنا » ، والموت من حيث هو موت هو فى جوهره موتى أنا وحدى أو هو فعل واقعى تحياه الآنية بمفردها .

ويعنى ذلك أن الموت شخصى تماماً مثل الوجود الماهوى ، فيمكننى أن أصير كل «الناس » فى الحياة اليومية ، أما فى حالة الموت فلا أكون سو ، ذاتى (٦٧) ، أى أن السمة الأنطولوجية للموت إنما تقوم على ما تتسم به الآنية من « خصوصية » فالموت تركيب وجودى وظاهرة تتلقاها الآنية بالفهم (٦٨) ، وذلك لأنه إذا كان الهدف عند هايدجر هو إكتشاف معنى الوجود Sinn von sein ، وإذا كانت الآنية بما هى كذلك لا بد من أن تموت ، فإن معنى وجودها يتأثر بإدراكها لمعنى عدم وجودها أو موتها (٦٩) .

وعندما يؤكد هايدجر أن « الوجود - للموت » خاص بكل آنية على حدة ، فإنه يذكرنا ذلك بدعاء « ريلكه » Rilke الشهير عن موت الذات : « ما من أحد ينتزع من الآخر موته » (٧٠) .

ويميز هايدجر بين « موت الآنية » ، « وإنتهاء الكائنات الحية أو هلاكها » Verenden - Perishing ، « *فخروج الآنية من العالم يسمى بالموت ableben الذى يتميز عن خروج الكائنات الحية ، والذى يسمى بالإنتهاء أو الهلاك ، والآنية لا تهلك أبداً ، وإنما يمكن أن تزول ما دامت تحتضر ، علماً بأن سيكولوجيا الموت تمدنا بمعلومات عن حياة المحتضر أكثر منها عن الإحتضار ذاته* » (٧١) .

فالآنية وحدها هى التى تموت ، لأنها وحدها تهتم بأعلى إمكانيات وجودها وأخصها ، وهى إمكانية إستحالتها وإنتهائها ، وهنا يستحيل أن ينوب عنها أحد Vertretbarkeit - Representation كما يحدث فى أسلوب حياتنا اليومية مع الآخرين (٧٢) .

هذا ، ويمكننا أن نأخذ على مصطلح « الوجود – للموت » عند هايدجر ما فيه من غموض ، فكلمة « للموت » يمكن أن تؤخذ بمعنيين مختلفين تماماً هما «الحد» و « الغاية » ؛ فهي تعني أن الموت هو الحد الضروري للوجود الإنساني ولا يلزم عن ذلك أن الوجود الإنساني لا يهدف إلى « غاية » أخرى غير الموت ؛ فالإنسان وجد ليموت من حيث إن الموت قانون محتوم للحالةالإنسانية، ولكنه لا يهدف إلى «الموت»، لأن الموت ليس العلة التامة للوجود الإنساني أو أن الموت ليس هو المعنى المطلق الحاسم للوجود ، ولا نستطيع أن ننتقل من المعنى الأول إلى الثاني كما يفعل هايدجر أو إذا شئنا من الواقع إلى القانون .

ومن ناحية أخرى ، فلقد ذهب سارتر في «الوجود والعدم» إلى وجود «دور» (٧٣) واضح في حجج هايدجر عن ظاهرة الموت ، فهو يبدأ بأن يضفي طابع الفردية على موت كل منا ، أي أن الموت هو الشيء الوحيد الذي لا يستطيع أن يتحمله شخص آخر نيابة عني ، ثم يضفي الفردية على « الآنية » نفسها : فتبلغ الآنية الوجود الحقيقي بأن تلقي بنفسها في حرية صوب إمكانياتها النهائية ، وتنتزع نفسها من الإبتذال اليومي لكي تصل إلى وحدة الشخصية التي لا سبيل إلى إستبدالها .

« وسارتر » لا يسلم بأن الواقع الإنساني وجود – للموت ؛ فالموت ينتسب إلى الحالة الإنسانية ، بيد أن موتي لا يمكن أن يكون في إمكانياتي ، ولا ينبغي أن ينتسب إلى التركيب الأنطولوجي للوجود – لذاته ، وهو يحيل إلى الواقعة العرضية الصرفة لوجود الآخر والعالم ، فالموت – في رأي سارتر – واقعة خالصة ، ونسبية ، ولا معقولة بصورة أساسية ، ولا يمكن أن أنتظرها ، وإنما تأتي إلي من الخارج عن طريق المصادفة كالميلاد تماماً ، وتؤلف هي والميلاد ذلك المعطى الخالص البسيط الذي نسميه« الواقع الجامد » ، « فالوجود – للموت » إستحالة ميتافيزيقية ، لأن الموت لا يمكن أن يكون نهاية على أي نحو كان ، ولا يمكن أن يكون حداً أو هدفاً (٧٤) .

ولكن فات سارتر أن « الوجود – للموت » عند هايدجر إنما هو « وجود – للإمكانية » ، وهي إمكانية تخص الآنية ذاتها ؛ أي أنها إمكانية لوجود الأنا ؛ إذ أنني بالموت أواجه « الوجود الممكن » في كل لحظة وهذا ما سنبينه تفصيلاً فيما يلي :

(٣) الموت وجوداً حقيقياً :

(أ) الوجود – للموت بوصفه إمكانية :

ذهب هايدجر إلى أن :

« .... الموت إمكانية – للوجود على الآنية ذاتها أن تضطلع بها فى كل الأحوال، فبالموت تواجه الآنية ذاتها بإمكانياتها الخاصة للوجود ، وتلك الإمكانية لا تمثل سوى وجود الآنية – فى – العالم.. الموت هو إمكانية الإستحالة المطلقة للآنية ... وعلينا أن نرعى هذه الإمكانية ، وأن نتحملها كذلك .. وتقوم إمكانية الموت الوجودية على أن الآنية تنكشف لذاتها بوصفها آنية مجاوزة لذاتها [٧٥] ... فالهم بوصفه وجوداً مستبقاً – لذاته هو فى نفس الوقت وجود – ممكن ، وأنا أستطيع أن أوجد بمعنى مميز لأننى أستطيع أن أموت ، وهذه الإمكانية هى إمكانية وجودى الذى أكونه على الدوام ، لأننى أنا نفسى هذه الإمكانية المستمرة والنهائية لذاتى ، والتى تعنى أننى لم أعد موجوداً [٧٦] ... ويمكن تعريف المفهوم الأنطولوجى الكامل للموت «بناءاً على ما سبق» كما يلى : (الموت – بوصفه نهاية للآنية – هو الإمكانية الخاصة بها التى لا تربطها أى علاقة بغيرها من الآنيات ، وهى الإمكانية اليقينية غير المعرفة ولا يمكن تخطيها) ، وهذا التعريف يساعدنا على أن نستنتج نوعاً من وجود الآنية تكون فيه كلا .... فالموت هو أشد إمكانيات الأنا خصوصية ... وفيه تنتزع الأنا نفسها عن الآخرين ... (إستناداً إلى أنه) الإمكانية القصوى لوجودها الماهوى » [٧٧] .

ويعنى ما سبق أن « الإمكانية » عند هايدجر Möglichkeit - Possibility أكثر أهـــمية من « الواقع الفعلى » Realität - Actuality ، وإذا كـــان الموت واقعاً فعلياً فقـــط ، فلن نتمكن من معرفة المعنى الخاص لموتنـــا ، أى أن الفـهم الحقيقى للموت يؤكد عـــلى أهمية إعتبار الموت إمكانية لوجودنا الخاص ، وليس حدثاً واقعياً [٧٨] .

كما يعنى أن الآنية بما هى كذلك وجود – للموت ، وإذا لم تدرك الآنية ذلك لم تدرك نفسها ، والتفسير الوجودى لواقع الآنية بإعتباره وجوداً – للموت هو وحده الذى يسمح للآنية ببلوغ الوجود الحقيقى أو إنية الوجود الشخصى من حيث إن الموت هو دائمـاً وبالضـرورة « موتى الخاص » [٧٩] ، فـالموت هو أخص إمكانيـات الآنيـة ،

والوجـود من أجله يجعل الآنية تنفتح على أخص إمكانيات وجودها التي تتعلق بها تعلقاً مطلقاً [٨٠] .

ولا تعنى الإمكانية عند هايدجر المعنى المألوف أو المعنى المنطقى للكلمة [٨١] ، وإنما تعنى « بدائل الإختيار » التى تختار بينها الآنية ، فالآنية فى كل الأحوال تدرك أنها كذا أو كذا ، وبهذا الإدراك تعرف « ما يمكنها » أن تفعله ، والإمكانية عند هايدجر تشير إلى المستقبل المفتوح الذى يمكن أن تقرره الآنية ، وإلى الإمكانية الحقيقية للوجود التى يمكن للآنية أن تختارها لذاتها بطريقة ما ، ويمكن القول إن الإمكانية تشير إلى فعل أو أسلوب للحياة تتكيف معه الآنية أو تختاره ، والبطولة والجبن مثالان للإمكانية بهذا المعنى .

قد تفهم من عبارة « الوجود – للموت » أنه « وجود – نحو – الإمكانية » مما يعنى أننا نفكر فى الموت كإمكانية يمكن أن تتحقق بالطريقة التى نحقق بها رحلة ممكنة إلى باريس مثلاً ، ولكن إستخدام هايدجر لمصطلح الإمكانية يختلف تماماً عن هذا المعنى ، وموقفه من الموت لا يشبه فى شئ موقفنا من الإمكانية التى نحاول تحقيقها ، وإلا وقف هايدجر موقفاً مؤيداً للإنتحار ، وليس ذلك صحيحاً ؛ لأن ذلك يعنى أن الآنية تنتزع من ذاتها أساس وجودها – للموت [٨٢] .

يقول هايدجر :

« .. العلاقة بين الوجود والإمكانية تبقى على الإمكانية كما هى ، ولا تحولها إلى واقع عن طريق الإنتحار مثلاً ، فبالإنتحار تستسلم الإمكانية بما هى كذلك ... وتصبح واقعاً ، والإمكانية يجب أن تظل دائماً وجوداً خارجاً عن الآنية،والعلاقة الوجودية بالآنية تعنى أننى هذه الإمكانية ذاتها »[٨٣].

فالإنتحار عند هايدجر صورة أخرى للفرار أمام الموت ، والوجود الحقيقى موضوع دائماً أمام الموت بإعتباره قريباً ، وتذعن الآنية للموت ، وتجعل نفسها حرة أمام الموت فى شعور العدم الذى يشمل الوجود كله [٨٤] .

ويتضح مما سبق أن هايدجر عندما يقول بأن الموت ليس واقعاً فعلياً ، فإنه لا ينكر أنه لا يقع بالفعل ، ولا يعنى أنه غياب كامل ، أو أنه بلا مضمون إيجابى يمكن تصويره .

الموت إمكانية (٨٥) لأنه لا يجعل الآنية متحققة فى الواقع الفعلى ، فإذا إعتبرنا الموت إمكانية ، توقفنا عن تلوين الموت بلون الواقع الفعلى ، وعلى ذلك فالغياب الكلى للخبرات والسلوك ليس هو ما يعنيه هايدجر بإستخدامه الخاص لكلمة الإمكانية(٨٦) .

هذا ، ويلاحظ أن السبب فى إمكانية الموت « سبب أنطولوجى » : وجود هذا الموجود الذى يموت (٨٧) ، فالآنية هى الموجود الوحيد الذى يعرف أنه فان ، وأن الموت يدخل فى صميم وجوده بإعتباره أعلى مالديه من إمكانيات ؛ فهو الإمكانية الفريدة التى تحول وجودى الكائن هنا والآن إلى وجود ماض بحت (٨٨) ، وهو جوهر الوجود «فمنذ أن يولد الإنسان يكون بالفعل فى « شيخوخة الموت » ، والموت واقعة شخصية إلى أقصى حد يتضح فيها الشعور بالحرية وضوحاً بالغاً ينأى بالوجود الإنسانى عن التأثر بتقلبات الحظ وضربات القدر(٨٩) .

الموت – إذن – هو الإمكان الأعلى للآنية الذى تخضع له جميع الإمكانات الأخرى ، ويختلف عنها جميعاً ، فهو « عدم إمكان » أى آنية على الإطلاق ، إنه آخر الممكنات جميعاً ، وهو الإمكان الذى يجعل سائر الممكنات غير ممكنة (٩٠) .

ذهب هايدجر إلى أن إمكانية الموت هى الإستحالة الممكنة للوجود بوجه عام ، ولا يتعلق الأمر هنا بيقين تجريبى نعبر عنه بقولنا «من المؤكد أن (الـ) موت سيأتى» ، وإنما يتعلق بضرورة ميتافيزيقية هى أكثر الأشياء شخصية وأهمها بالنسبة للآنية ؛ هى ضرورة «لا ضرورة» الوجود ، والإفتقار المطلق الذى هو صفة كل وجود إنسانى ، فإمكانية الموت تقوم على إستحالة الآنية التى هى الموت ، ولاغنى لأحدهما عن الآخر(٩١) ، وهى إمكانية لا تتطلب التحقيق كغيرها من الإمكانيات ؛ إلا أنها تجعل من المستحيل تحقق أى إمكانية أخرى ، أى أن الموت ليس إكتمالاً للإمكانيات ، وإنما هو إنقطاع لها ؛ إنه إستحالة كل إمكانية ، ولقد عرف هايدجر هذه الإستحالة الممكنة للموت بأنها عدم كامل (٩٢) Die schlechthinnige Nichtigkeit , Total nothingness .

وجدير بالذكر أن الموت يمكن أن يفهم فى علاقته باللحظات الثلاث للهم التى سبق شرحها فى الفصل الرابع وهى الوقائعية ، والإمكان ، والسقوط .

فالإمكان يتجه إلى المستقبل فى حين أن الوقائعية تهتم بما هو موجود بالفعل ، فتكون الآنية منذ البداية الحياة فى موقف الفناء ، وأما عند السقوط ، فهو يظهر فى

موقف الآنية اليومي تجاه الموت [٩٣] المتمثل في الفرار والإجتناب .

وإذا كان الهم والموت مرتبطين ، فذلك لأن الهم هو الوجود اليومي للآنية ، وهو ظاهرة مركبة تنشأ من التوتر القائم بين إندفاع الإمكان في المستقبل ، ووقائعية الموقف الذي يلقى فيه بالموجود فضلاً عن سقوطه في عالم الناس [٩٤] .

فالآنية من حيث هي وجود - ملقى - به - في - العالم مسلمة دائماً إلى موتها، ومعنى أنها تموت دائماً وبالفعل في كل لحظة تقع بين الميلاد والوفاة أنها قد إختارت بشكل ما نوع وجودها للموت ، وتهربها اليومي منه هو نفسه وجود زائف للموت ، أما مواجهتها للموت فتقوم على إنفتاحها على نفسها في صورة «الإستباق» وهو أحد العناصر المكونة للهم [٩٥] .

الهم - إذن - يكشف عن السمة الأنطولوجية للوجود - الملقى - به - نحو - الموت بوصفه أقصى إمكانيات الآنية [٩٦] ، وبوصفه إنفتاحاً للآنية .

ويؤكد هايدجر على أن :

« .. القلق في مواجهة الموت هو القلق في مواجهة إمكانية الموت ، ففي القلق تجد الآنية ذاتها وجهاً لوجه أمام الإستحالة الممكنة لوجودها الماهوي ؛ بل إن الوجود - للموت هو أساساً هذا القلق ، كما أن حرية الآنية - نحو - الموت هي حرية تخلصت من أوهام الذات الجمعية ، وهي حرية واقعية موقنة من نفسها ، كما أنها حرية قلقة .. وإذا كان القلق في مواجهة الموت يختلف عن الخوف في مواجهة الهلاك ، فهو ليس إنفعالاً إتفاقياً يعبر عن ضعف البعض ، وإنما حالة أساسية للتأثر الوجداني تتصاعد حتى تكشف عن حقيقة وجود الآنية بوصفها وجوداً - ملقى - به - نحو - نهايته » [٩٧].

ويعني ذلك أن المفهوم الأنطولوجي للموت يكشف عن تهديد مستمر ينشأ من أساس وجود الآنية ، وإرتمائها في الـ « هناك » أو العالم ، وأن هذا التهديد ينكشف في التأثر الوجداني الأساسي الخاص بالقلق ، والفهم يتجه نحو هذا التهديد ويكشف عنه بوصفه أقصى إمكانية تعبر عن عدم إمكان الوجود ؛ لذا فالآنية لا تنفصل عن العدم الأساسي لوجودها ، وهو العدم الذي ينكشف في القلق ، والعدم هو الذي يكشف عن إمكانيتي الوجود زائفاً أو حقيقياً ، أو عن إمكانيتي الفوز بالذات أو خسرانها [٩٨] Self - gain, Self - loss .

والخلاصة أن التأثر الوجدانى الزائف الذى يكشف عن الموت هو « الخوف » ، فى حين أن التأثر الوجدانى الحقيقى المعبر عن الموت يركز على إمكانية الموت من خلال « القلق » ، أى أن التمييز بين الإدراك الحقيقى والزائف للموت قائم على التمييز بين الخوف والقلق ؛ فالقلق لا يدرك قط موجوداً واقعياً ، وإنما يوجه انتباهنا نحو الممكنات [٩٩] ، ويكشف عن إمكانية تحقيق حرية الآنية التى تخلصت من وهم الآخرين ، وهى حرية واقعية ، قلقة ، واثقة من ذاتها ، ويعنى ذلك أن الموت هو الشرط الجوهرى للحرية الإنسانية ، وأن الزمان « أو لحظة المستقبل على نحو خاص » يصبح مدركاً فى ضوء حقيقة الوجود – للموت [١٠٠] .

ويمكن إجمال ما سبق بقولنا إن الموت عند هايدجر إمكانية قصوى تعبر عن صميم الذات ، ولا يمكن لأحد آخر أن ينوب عنى فى موتى ، وحتى المحبون أو الشهداء الذين نظن أنهم قد يموتون لنفس الأسباب وربما فى نفس الوقت وبنفس الطريقة ، فإن ذلك لا يعنى أن أحدهم يموت موت الآخر ، لأن الآنية المفردة وحدها يمكنها أن تعرف ما معنى الموت ، ويعبر هايدجر عن هذا المعنى بمصطلح Unbezüglich - non relational ويعنى « ما لا علاقة له بغيره » ، ولا صلة لهذا المصطلح بنظيره فى المنطق .

وإذا كان الموت « إمكانية يتعذر إجتنابها » [١٠١] فالمصطلح المعبر عن ذلك هو Unüberholbar - Unoutstrippable ويعنى « ما لا يمكن تخطيه » ، كما أن الموت هو أقصى إمكانيات الآنية [١٠٢] Die eigenste - uttermost ، وننتهى من ذلك إلى أن « الوجود – للموت هو الوجود الملقى – به – دوماً – فى – إمكانية الوجود ، وهو إمكانية الآنية القصوى والحقيقية ، ولا علاقة لها بغيرها من الممكنات ، كما أنها يقينية ، غير محددة ، ولا يمكن تخطيها [١٠٣] [١٠٤] .

(ب) الوجود – للموت بوصفه توقعاً : Vorlaufen - anticipation

يقول هايدجر :

« .. يتم الكشف عن الإمكانية اليقينية للموت ، لأنها ممكنة الإستباق أو التوقع ؛ ... ففى إستباق اليقين غير المحدد للموت ، تنفتح الآنية على تهديد مستمر مصدره وجودها – هناك ، فالوجود للموت هو توقع لإمكانية وجود الموجود الذى يتسم نوع

وجوده بالتوقع أو الإستباق[١٠٥] *.. وفى الإستباق تبقى الإمكانية كما هى ، ولا تصبح وجوداً حاضراً ، وإنما تظل إمكانية يتجه إليها الوجود ، ويصبح على مقربة شديدة منها .. هذه الإمكانية التى أثب نحوها هى بأقصى معنى إمكانيتى*[١٠٦] *.. إمكانية الخروج من العالم بالموت،.. ويصبح العالم مجرد المكان الخالص للوجود الذى لم يزل وجوداً .. وكلما إقتربت الآنية من الممكن بصورة فاهمة ، زادت إمكانية المكان ، ففى الوجود – للموت تحقق الآنية معنى الإقتراب الشديد من الممكن كإمكانية التحقق أكثر من أى شئ واقعى أخر »*[١٠٧] .

ويعنى النص السابق أن الآنية تسلك إزاء الموت مسلك الإنتظار ، والتوتر ، والترقب لإمكانية ستقع يقيناً ، ولكن فى وقت غير معلوم ، لذا نصف الوجود – للموت الذى علينا أن نتحمله ، ونواجهه ، وندخل فى حوار دائم معه بأنه إستباق إلى الإمكانية ، إنها إمكانية كل وجود أو إستحالته ، وهى تتضخم مع الإستباق إليها ، وليس هناك مقياس تقاس به ، ولا تعطينا أى فكرة واقعية عن هذا الممكن الذى نترقبه حتى نستطيع أن نتهيأ له[١٠٨] .

وإذا كان الموت هو إمكانية إستحالة كل علاقة جديدة ، فإن قبوله إنتظار أو توقع للموت من حيث أنه إمكانية دائمة للوجود – للموت[١٠٩] ، وليس تقبلنا للموت إنتظاراً مستمراً للحظة النهاية فحسب ، بل هو أيضاً مواجهة مستمرة لذلك العدم الذى يخلع على وجودنا طابعه الحاسم[١١٠] .

ذكر هايدجر موقفين بإزاء الموت ، أولهما ، « التفكير فى الموت أو تأمله » Crü-beln - brooding ، وفيه تفكر الآنية فى الموت ، متى وكيف يمكن أن يتحقق كإمكانية ، إلا أن التفكير فى الموت وتأمله يضعف من إمكانية الموت عندما تهتم الآنية بحساب كيفية – وموعد وقوعه .

أما عن الموقف الثانى : فهو « إنتظار الموت » Erwarten- expecting ، وليس إنتظار الموت هو الموقف الصحيح للآنية ؛ لأن إنتظار شئ ممكن هو دائماً فهمه ، وإمتلاكه بالنظر إلى موعده وكيفية وقوعه كوجود – فى – متناول اليد ، والإنتظار أسوأ من التأمل لأنه يضعف ويزيف إمكانية الموت (١١١) ، فإذا كان الإنتظار أساساً هو إنتظار التحقق ، ففيه تثب الآنية بعيداً عن الممكن إلى الواقع الفعلى .

يرى هايدجر موقفاً ثالثاً صحيحاً يعبر عن « إمكانية » الموت هو التوقع أو توقع إمكان الموت – Vorlaufen - anticipation, running a head into ، والآنية في « التوقع » تقترب أكثر من الموت بصورة فاهمة ، وكلما زاد فهمها للموت ، عظمت إمكانية الممكن ، ويكون ذلك بعيداً كل البعد عن التحقق في الواقع الفعلي.

وبعبارة أدق ، في التوقع تنكشف طبيعة الإمكانية التي يتغلغل فيها الفهم ويسرى بوصفها إمكانية إستحالة أي موجود على وجه الإطلاق (١١٢) .

ويمكن القول للتمييز بين « الإنتظار والتوقع » إن الإنتظار ينطوى على سلبية تتحول في حالة التوقع إلى إيجابية ، والتمييز بينهما يقوم على الطريقة التي تنظر بها الآنية إلى الموت ، ففي « إنتظار الموت » بوصفه واقعاً فعلياً إنتظار وجود لم يعد ممكناً ، وبالتالي ينتزع من الإمكانية إمكانية الوجود ، أما « توقع الموت » بوصفه إمكانية ، فهو يركز على إمكانية الآنية بوصفها وجوداً – للموت .

أوضح هايدجر في مؤلفه « حول ماهية السبب » ، أن عدم الوجود ممكن من الناحية المنطقية مثل الوجود ، لأنه لا بد من أن يوجد في مقابل إمكانية عدم الوجود إدراك أساسي للوجود أكثر من عدم الوجود ، ونحن هنا نتساءل عن المعنى ، فما معنى أن نوجد ؟ وما معنى ألا نوجد ؟ وإذا كنا نعني بهذين السؤالين الواقع الفعلي ، فكلاهما بلا معنى ، وبخاصة السؤال الثاني ، لأنه إذا لم أكن موجوداً ، فلا معنى لعدم الوجود واقعياً ، نفس الشيء ينطبق على السؤال الأول .

وإذا كان للسؤالين معنى ، فلا بد من إعتبارهما سؤالين عن الإمكانية التي تدرك تناهي الانية (١١٣) .

ننتهي مما سبق إلى أن التوقع الدائم للموت يسمح للآنية بأن توقن من وجودها الصميم في ضوء بنيتها الكلية ، وهو وحده الذي يسمح بالإعتقاد في صدق « أنا موجود » ، كما أن التوقع القلق للموت يحرر الآنية من أجل أن تكون ذاتها ، إنه الحرية – من أجل – الموت ، فالتوقع القلق للموت هو بمثابة الإمكانية النهائية للآنية ، وإدراج واقعي للموت ضمن مشروعاتها (١١٤) ، أي أن الآنية في « الوجود – للموت » تتوقع إستحالتها الممكنة ، وتضع مشروعها الملقى به ، وتكشف عن عدم العالم ، وعن تناهي وجود الآنية (١١٥) .

ويقول هايدجر عن علاقة توقع الموت بوجود الآنية الحقيقى :

« ... فى التوقع تتأكد الآنية أولاً من وجودها الخاص الكلى الذى لايمكن تخطيه ... والآنية ذاتها بوصفها إمكانية للوجود يمكننى أن أحقق من خلالها الوجود الحقيقى عن طريق التوقع فحسب .. والتوقع يختلف عن الوجود الزائف – للموت ، فلا يتجنب الموت بوصفه واقعاً لايمكن تجاوزه ، وإنما يحرر ذاته كى يتقبل هذا الواقع[١١٦] ، وعندما تصبح الآنية حرة – عن طريق التوقع – من أجل موتها الخاص .. تتمكن من الفهم الحقيقى ، وتختار بين الإمكانيات الواقعية .. وبذلك يتحول التوقع إلى إمكانية فهم الوجود ، أى إمكانية للوجود الحقيقى » [١١٧] .

ويعنى ذلك أن « التوقع » عند هايدجر تعبير عن إمكانية الوجود الحقيقى للآنية ، وعن طريقه أدرك الوجود الممكن ، والسؤال الأنطولوجى عن معنى الوجود [١١٨]، ذلك أن قدرة الآنية على إستباق الموت أو توقعه هى الأساس لكل محاولة لإدراك وجودها ككل [١١٩] ، كما أن إدراك أن وجود الآنية مصيره الموت يضع كل التأثيرات الخارجية على نفس المستوى ، ويحررها من كافة القيود ، ويضفى دلالة بالغة على « اللحظة » التى يرتكز عليها معنى الوجود [١٢٠] .

(جـ) الوجود – للموت وسؤال الوجود : Seinsfrage

يقول هايدجر :

« ... إن تفسير طريقة الوجود التى تحقق فيها الآنية الإمكانية القصوى لوجودها يقوم من الناحية الفينومينولوجية على ظاهرة الموت بإعتبارها تعريفاً للبنية المكونة لوجود الآنية ، وبمقدار ما تكون الآنية وجوداً – ممكناً ، تكون موتها بصورة أساسية أو تكون الآنية الموجودة دائماً فى صورة كلية ، ولأن الآنية تعنى الوجود المستبق لذاته بوصفه هماً ، يمكنها أن توجد وجوداً كلياً فى كل لحظة من لحظات وجودها .. فالتفسير الفينومينولوجى الأصيل لظاهرة الموت هو – بالأحرى – الطريقة الوحيدة التى تفتح السبيل أمام الآنية كى تكون ذاتها ، وكى توجد وجوداً حقيقياً من خلال بنيتها الكلية، ومثل هذا التفسير لا يقدم توضيحاً للمضمون الواقعى للموت سواءً كان الأسباب المتعددة الممكنة للموت أم طرق الإحتضار المتنوعة .. كما أن هذا التفسير لا يصدر قراراً ما بشأن ما يحدث بعد الموت ، فلا شئ نقرره عن الخلود أو الماوراء أو

الجانب الآخر من العالم .... ومــع ذلك فالتصور الفينــومينولوجى للآنيـــة والموت هــو الإفتــراض المسبق للسؤال عن الخلود *Unsterblichkeitsfrage* مهما كان معـــناه ، وهــذا التصـــور ما هو إلا توضيحاً لطــريقة وجود الآنية وجوداً ممكناً صميماً ... وعلى ذلك فالتعبير الملائم عن الآنية فى وجــودها ينبــغى أن يكون *Sum moribundus , I am in dying*. وتعنى أننى كائن مائت ، ولا يعنى ذلك أننى مائت مادمت مريضاً مرضاً خطيراً أو جريحاً جرحاً نفاذاً ، وإنما يعنى : مادمت موجوداً فأنا أموت [١٢١] فالموت يضفى على الوجود معناه ، والإمكانية الأخيرة المتمثلة فى الموت هى طريقة لوجود الآنية حيث تجد نفسها ببساطة ملقى بها مرة أخرى ، حتى فى الموت تكون الآنية من حيث الماهية وجوداً – فى – العالم ، ووجوداً – مع – الآخر ، ولكن هذا التحول يتحول بصورة حقيقية ومباشرة إلى أنا أوجد [١٢٢] [١٢٣] . الوجود الحقيقى للموت – إذن – يعبر عن إمكانية الوجود الحقيقى للآنية ، وإدراك هذا الوجود فينومينولوجياً يتيح السؤال عن معنى وجود هذا الموجود الذى يعبر فهم الوجود عن وجوده بصفة عامة » [١٢٤] .

ويعنى ما سبق أن الوجود – للموت عند هايدجر هو أهم ظاهرة يمكن أن تكشف عن الأساس الحقيقى والأنطولوجى لوجود الآنية [١٢٥] ، ذلك أن الموت بوصفه إمكاناً مطلقاً ونهائياً يثير مشكلة تصور الوجود البشرى ككل ، لأنه حد للوجود ، وإدراك هذا الحد يمكن من التفكير فى وجود الآنية بوصفه كلاً متناهياً [١٢٦] ، لأنه يمد الآنيـة بالإطار الذى تستطيع أن تضع فى داخله شتى إمكانياتها .

هذا ، ويمكن القول إن إمكانية الموت التى لا يمكن تخطيها تضع بالضرورة كل إمكانيات الآنية الآخرى ، وتكشف بصورة توقعية عن الآنية ككل ، إنها إمكانياتها الوجودية للوجود – ككل .

ويتضح من ذلك أن الإمكانية الوجودية للوجود الكلى الحقيقى للآنية هى إمكانية ملقى بها فى صورة المشروع بدءاً من بنية الهم ، ولما لم يكن للمشروع حد أو نهاية ، فلن تصل الآنية أثناء وجودها – فى – العالم إلى بنيتها الكلية ، وهى لا تصل إليها إلا بالوجود – للموت .

ونخلص مما سبق إلى أن البحث عن الوجود الكلى للآنية يمكن إدراكه بإعتباره

الظاهرة الوجودية الحقيقية للآنية ، ففى مشروع إستحالة الآنية الممكنة « موتها » يمكن للآنية أن توجد وجوداً حقيقياً من أجل نهايتها ، وتكون هذه النهاية وهذه البنية الكلية؛ وفى وجود الآنية للموت توجد وجوداً حقيقياً كلياً ، والآنية فى بنيتها الكلية ليست إلا وجوداً – ملقى به – إلى الموت ، ولا ينبغى أن ندرك هذه البنية الكلية فى حدود تناهى الآنية ، وإنما ندرك التناهى من خلال وجود الآنية الكلى ، فالتناهى معنى أنطولوجى أساسى ، ويجب إدراكه من حيث هو كذلك .

ويلاحظ أن « العدم » الذى تلقى فيه الآنية ليس عدماً خالصاً ، إنه « الوجود » ذاته الذى ينكشف بوصفه كلاً فى عدم الموجود ، فضلاً عن أن عدم العالم ، وعدم الوجود الماهوى يكشفان عن الوجود ويظهران العلو فى علاقته بالموجود،ويعنى ذلك أن موت الآنية وتناهيها الأساسى يكشف وحده عن الوجود ، لأن الوجود متعال ، وهو ال « هناك » المعبرعن تناهى الآنية[(١٢٧) ، (١٢٨)] .

وإذا كان « نيتشه » قد جعل علو الذات قائماً على فكرة إرادة القوة ، كما أن « كيركجور » قد جعل العلو قائماً على الإيمان بالمطلق الأبدى ، فإن « هايدجر » قد جعل من « وجود الآنية للموت » طريقاً لوجودها الحقيقى ، كما أنه جعل من وجود الآنية صيرورة وليس وجوداً نهائياً ؛ فالذات وحدها تقف خارج الموجود بعيداً عن ذاتها، وهذا الوقوف خارج الوجودأو علو الذات لا ينتزع من الذات عينيتها الفردية ، فالآنية بمواجهتها الموت تصل إلى وحدتها ، وإلى حريتها الحقيقية المتمثلة فى علو الذات أو إدراكها فى الحاضر[(١٢٩)] إستناداً إلى أن فكرة الموت تصرف الذات عن التفكير فى مشاكل الآخرين ، وتضعها وجهاً لوجه بإزاء وجودها الفردى الخاص ، ويتحول بذلك فعل الحياة عند هايدجر إلى أن تحيا الآنية موتها أو أن تكون الحياة توقعاً مستمراً للحظة النهاية[(١٣٠)] .

وإذا كانت الآنية وجوداً للموت من حيث الأساس والتركيب ، فإن تفسيرها كذلك يتيح لها السبيل إلى وجودها الحقيقى[(١٣١)] ، وبدون الكشف عن هذا الوجود الحقيقى ويبقى التحليل الوجودى للوجود الكلى بلا أساس ، فضلاً عن أن الوجود – للموت يصف إمتلاك الذات المتناهية لذاتها مما يميز الآنية الحرة التى تكشف بمشروعها عن حقيقة مصيرها ، فإدراك الموت هو الواقع الذى يجعلنى فى حضرة البنية

الكلية لوجودى ، ومن ثم يفتح إمكانية المشروع الحقيقى [١٣٢، ١٣٣] .

وليس من شأن التفكير فى الموت أن ينتزع الآنية من تفاهات الحياة اللاشخصية المبتذلة فحسب ، وإنما يعين أيضاً الآنية على تفهم حقيقة وجودها بإعتبارها « إنية » فريدة لا يحل محلها أحد ، فالموت هو الإمكانية النهائية التى تنتظر الذات في المستقبل، ولما كان المستقبل شرطاً لعلاقة الذات بإمكانيتها ، فإنها تندفع نحو مستقبلها حتماً .

إن مشكلة الموت تقودنا حتماً إلى إثارة مشكلة الزمان ما دام الأصل فى الموت إنما هو زمانية الوجود البشرى [١٣٤] .

ومن ناحية أخرى ، فإن الوجود الحقيقى هو قبول الآنية للموت بحيث يمكنها أن تريد الوجود – للموت ، ويتطلب ذلك العثور على الوجود الحقيقى فى حاضر الآنية ، فإذا كان وجود الآنية – فى – العالم زمانياً ، فإنها لا تصل إلى ذاتها ككل قط فى هذا العالم ، وتواجهها بإستمرار مهمة أن تكون نفسها ، لأنها بإستمرار موجود ناقص . والآنية بهذا المعنى إنفتاح ، وإكتمالها لا يكون إلا بالموت ، ومواجهة الموت هى « اللحظة » الحاسمة فى الوجود الحقيقى بوصفها الإمكانية الحاضرة التى تعلى من شأن الحاضر ، وفرصتها الأكيدة كى تكون نفسها .

ويعنى ذلك أن « الوجود الحقيقى » قبول حاضر لواقعة الموت ، وعلى أساس هذا القبول يتم الكشف عن المستقبل من خلال الحاضر أو « اللحظة » [١٣٥] كما سيأتى بيانه فى الفصل الأخير .

وإذا كان السؤال الخاص بما وراء الموت – فى رأى هايدجر – طريقة للهروب من مواجهة الموت – فى – هذا – العالم ، لأنه لا مكان له من وجهة نظر التحليل الوجود – فى – العالم [١٣٦] ، فإن التحليل للموت يهتم إهتماماً بالغاً بالسؤال الأساسى : سؤال الوجود .

والخلاصة أن « الوجود الحقيقى » للآنية يتوقف على الإدراك الواضح لمعنى الوجود ، فالآنية التى توجد وجوداً حقيقياً يتوفر لديها إدراك أنطولوجى لمعنى الوجود ، فى حين أن الآنية التى تحيا وجوداً زائفاً يحجب عنها معنى الوجود بتأثير اللغو والسقوط والإلتباس [١٣٧] .

تعقيـــــب ....

بوسعنا الآن أن نجيب على الجزء الأول من السؤال الأساسى الذى طرحناه فى هذا الفصل : **كيف جعل هايدجر من « الموت » وجوداً حقيقياً للآنية ؟** قام هايدجر فى سبيل ذلك بخطوات ثلاث :

الخطوة الأولى : فسر معنى الموت وجوداً زائفاً :

وهذه البداية عند هايدجر بداية فينومينولوجية تبدأ بمفهوم « الحياة اليومية » عن الموت ، وتبين له من تحليل عبارة الحياة اليومية المتوسطة « كل إمرئ يموت ، ولكن الموت حتى هذه اللحظة لم يأت بعد » النتائج التالية :

(١) **أن الحياة اليومية تحجب أو تهمل ظاهرة الموت** أو تحجب أن الموت هو فى كل الأحوالى « موتى » الخاص ، فالموت عند الناس هو موت « الآخر » لا موت «الأنا » وذلك للقضاء على كل قلق يساورنا بهذا الخصوص .

(٢) **أن الموت نهاية مجهولة وغير محدد ، ولاموضع له فى الوقت الحاضر ،** وهو ليس وجوداً حاضراً ولا فى متناول اليد، ولايصح أن يشغلنا أكثر مما ينبغى.

(٣) **أن الموت حدث عام يصادفه الآخرون ولا يهددنا** لأن من يموت هو الآخر ، أو الذات الجمعية أو لا أحد .

(٤) **أن الموت حالة فعلية وليس إمكانية أو هو إمكانية** وجود لا تخص واحداً بعينه ويعنى ذلك الفرار المستمر من مواجهة الموت .

(٥) **أن الموت حالة عرضية بغيضة تدفع إلى مواساة الآخر** ، وتقديم صورة مهدئة له عن الموت أو نسيان الموت للإيهام بتفوق الآنية على كآبة الحياة .

(٦) **أن الموت مجرد حقيقة إحصائية أو يقين تجريبى مرده أن كل نفس ذائقة الموت**، وهذا اليقين فى رأى هايدجر - هروب من الموت بمعناه الحقيقى ولا يرقى إلى درجة يقين المعرفة النظرية ، وفى هذا اليقين إنكار للمعنى الحقيقى ليقين الموت ، لأنه يؤجل الموت ويخفى أن الموت ممكن فى أى لحظة .

(٧) **أن يقين الموت عند هايدجر مطلق ، وغير محدد ، وأشد أصالة من يقين الكوجيتو الديكارتى** ، لأن موت الآنية هو اليقين الأساسى لها .

الخطوة الثانية : قدم تفسيراً أنطولوجياً لظاهرة الموت :

ويعتمد هذا التفسير على أمور أساسية ثلاثة :

الأمر الأول : أن هناك « ليس بعد » ستكونه الآنية وهو نوع من الإفتقاد الدائم الذى يدفعها إلى تحقيق إمكاناتها .

ولقد ترتب على هذا المعنى ما يلى من نتائج :

(١) **أن « ما ليس - بعد »** تعبير عن الطبيعة الفينومينولوجية للآنية ما دامت موجودة ، وصفة للشئ الذى تتجه نحوه الآنية ، ومعناها أن الموت ليس شيئاً حاضراً أو وجوداً - فى متناول اليد ، وأنه ليس وجوداً خارجاً عن الآنية وإنما يواجهها بإستمرار ما دامت موجودة ، وأنه ليس جزءاً ناقصاً من المركب الكلى ، بل أن الموت يكون البنية الكلية للآنية منذ البداية .

(٢) **أن فكرة « النقص » فى الآنية تختلف عن فكرة النقص فى الأشياء ؛** فالنقص فى الأشياء يكون بالقياس إلى الصورة التى نريدها من هذه الأشياء ؛ أما الآنية فلا تصل قط إلى الصورة التى تريدها لأنها إتجاه دائم نحو تحقيق إمكانياتها التى تظل دوماً بعيدة عن متناول يدها ، أما بلوغ النهاية فهو توقفها عن الوجود بإعتبارها آنية .

ومن ناحية أخرى ، فإن الأشياء تكون « تامة » على النحو الذى توجد عليه، وإدراكنا الحسى هو الذى يجعلها ناقصة أو كاملة وفقاً لنموذج أو ماهية نتطلع إليها ، فى حين أن عدم إكتمال الآنية صفة جوهرية لوجودها ، فماهيتها فى عدم اللحاق بنفسها أبداً .

(٣) **أن الموت ليس حدثاً أو حالة وفاة أو نهاية تبلغها الأنا كما تصوره الأنطولوجيا التقليدية التى تبحث فى الموجودات الحاضرة وتعتبر الإنسان** واحد منها ، وإنما الموت ظاهرة وجودية تتعلق بوجود الآنية - فى العالم .

الأمر الثانى : بلوغ الموجود الذى لم ينته بعد إلى « نهايته » التى تحمل طابع عدم الوجود وإستحالته .

فالموت يمنع الآنية من تجربة آنيتها الخاصة فى بنيتها الكلية ، فلم تعد وجوداً - فى - العالم . وترتب على هذا المعنى ما يلى من نتائج :

(١) أن إكتمال الموت لا يشبه نضج الثمرة ؛ فالثمرة إكتمال على أساس الكمال المكتسب ، أما إكتمال الآنية « فإنهيار وإنحطام » لا يمت إلى الكمال بصلة ، وإنما هو تحطيم للحياة وقضاء عليها .

(٢) أن الإنتهاء لا يعنى التوقف لأن الإنتهاء والتوقف يصفان إنقضاء ما لم يعد حاضراً ، ومالم يعد وجوداً – فى – متناول اليد ، ولكن الآنية ليست وجوداً حاضراً ولا موجوداً – فى – متناول اليد، ولا يعنى الإنتهاء «الإنقطاع» لأنه بموت الآنية لا تكون مكتملة بمعنى الكمال ، ولا تختفى مجرد إختفاء .

فالموت ليس توقفاً للوجود ، وإنما طريقة لوجود الآنية تؤثر فيها منذ أن توجد فى العالم كما أن وجود الآنية مختلف عن وجود الأشياء الحاضرة أمامنا أو الأدوات . فالآنية بمعنى أنطولوجى هى « الوجود – للنهاية » . وما أن يأتى الإنسان إلى الحياة حتى يصبح شيخاً هرماً ناضجاً للموت .

(٣) أن الإنتهاء بمعنى الإكتمال « ليس تحققاً » ، ولا يتم إلا بنهاية الآنية حيث لا تكون موضوعاً لأى تجربة أو خبرة .

(٤) أن ثمة فرقاً بين « وجود الآنية – عند النهاية » ، « والوجود – للنهاية » ، حيث تصل الآنية إلى تمامها ، وتفقد وجودها – هناك ، وتتحول إلى الحالة التى لم تعد فيها آنية بعد ، أى تتحول إلى مجرد موجود حاضر .

(٥) أن الموت بمعناه الأنطولوجى «ظاهرة للحياة» لأن الحياة أسلوب وجود مرتبط بالوجود– فى العالم ، وأن للتفسير الأنطولوجى للموت أولوية على التفسير الأونطيقى، وعلى أى بيولوجيا أو أنطولوجيا عن الحياة ، لأنه يتقدم على هذه التفسيرات جميعاً ويفترضها ، كما أن له الأولوية على أى تأمل أونطيقى خاص بالعالم الآخر، لأن ميتافيزيقا الموت تقع خارج نطاق التحليل الوجودى للموت، لأن المشكلة الحقيقية للموت عند هايدجر هى مشكلة الواقع الإنسانى فى هذا العالم إستناداً إلى أن الموت جزء من وضع الآنية الوقائعى .

(٦) أن هايدجر لا يدعو إلى « الإنتحار » ، لأنه لا يغير شيئاً من المصير الإنسانى، ولأن الإنتحار صورة من صور الفرار أمام الموت فى الوجود الزائف ،

ولأنه ينتزع الآنية من ذاتها وأساس وجودها – للموت ، فتستسلم لإمكانية الموت بما هى كذلك .

الأمر الثالث : الموت بالنسبة للآنية لا يقبل البدل أو المناوبة :

ويعنى ذلك أن « الإنابة » ممكنة فى عالم الإهتمام اليومية بين الآنية والآخر فى وجودهما المشترك ، أما فى حالة الموت فما من أحد يمكن أن ينوب عن الآخر فى موته ، لأن الموت هو دوماً « موتى الخاص » ، ويعبر عنى مادمت موجوداً .

ويترتب على هذا المعنى النتائج التالية :

(١) **أن الفردية والوجود الماهوى يكونان « أنطولوجيا الموت »** ، ويجعلانه ظاهرة وجودية تحياها الآنية الوقائعية بمفردها لما تتميز به من خصوصية ، فالموت شخصى تماماً مثل الوجود الماهوى ، ويمكننى أن أصير « كل الناس » فى الحياة اليومية ، ولا أصير إلا نفسى فى الموت .

(٢) **أن الموت « تركيب وجودى » وظاهرة تتلقاها الآنية « بالفهم »** ، وأن الهدف من تحليل هذه الظاهرة هو إكتشاف معنى الوجود ، لأنه إذا كان لابد للآنية من أن تموت ، فإن معنى وجودها يتأثر بإدراكها لمعنى عدم وجودها أو موتها .

مآخذ على التفسير الأنطولوجى للموت عند هايدجر :

ويمكن إيجازها فيما يلى :

(١) **إلتباس المجالين الوجودى العام الأنطولوجى والوجود الجزئى الأونطيقى** فيما يتعلق بظاهرة الموت ، وهايدجر لم يميز بين «حصول الموت » أو «الاحتضار» وهو حادث فردى عينى ، وبين الموت بوصفه نهاية كل موجود .

(٢) **غموض مصطلح « الوجود – للموت » الذى استخدمه هايدجر** ، فكلمة «الموت» تعني الموت بوصفه«حداً» أو «غاية» ، أى أن الموت هو « الحد » الضرورى للوجود الإنسانى ، ولا يلزم عن ذلك أن الوجود الإنسانى لا يهدف إلى غاية أخرى غير الموت كما ذهب هايدجر .

والموت « غاية » يعنى أن الموت قانون محتوم للحالة الإنسانية ولكنه لا يهدف إلى الموت ، لأنه ليس العلة التامة للوجود الإنسانى ، أو أن الموت ليس هو

المعنى المطلق الحاسم للوجود ، وهايدجر ينتقل من المعنى الأول (الموت بوصفه حداً) إلى المعنى الثانى (الموت بوصفه غاية) أو من « الواقع » إلى « القانون » ليعبر مرة ثانية عن إلتباس مجالى الوجود الأنطولوجى والأونطيقى عنده .

(٣) رأى « سارتر » أن فى حجج هايدجر عن ظاهرة الموت دوراً واضحاً فهو يضفى طابع «الفردية» على موت كل منا ، ثم يضفى «الفردية» على الآنية حيث تبلغ وجودها الحقيقى بأن تلقى بنفسها فى حرية صوب إمكانياتها النهائية لكى تصل إلى وحدة الشخصية التى لا سبيل إلى إستبدالها .

(٤) رأى « سارتر » أن الواقع الإنسانى ليس « وجوداً – للموت » فالموت ليس فى إمكانياتى ، ولا ينبغى أن ينتسب إلى التركيب الأنطولوجى للوجود وإنما يحيل إلى الواقعة العرضية الصرفة لوجود الآخر والعالم ، فالموت واقعة خالصة، بسيطة ، لا معقولة ، ونسبية ، ولا يمكن أن أنتظرها ، وإنما تأتى من الخارج عن طريق المصادفة كالميلاد تماماً ، وتؤلف هى والميلاد ذلك المعطى الخالص البسيط الذى نسميه الواقع الجامد .

ويتبين من هذا النقد الأخير أن سارتر قد أخفق فى إدراك ما يقصده هايدجر « بالوجود – للموت » ، « فالوجود – للموت » عنده تصور للموت كإمكانية نصل من خلالها إلى « السؤال عن معنى الوجود » (هدف هايدجر الأساسى) ، وإلى « الوجود الحقيقى للآنية » .

الخطوة الثالثة : أوضح أن الموت وجوداً حقيقياً للآنية بالمعانى الثلاثة التالية :

المعنى الأول : الوجود-للموت بوصفه إمكانية :

عرف هايدجر الموت تعريفاً أنطولوجياً كما يلى :

« الموت – بوصفه نهاية للآنية – هو الإمكانية الخاصة بها التى لا تربطها أى علاقة بغيرها من الآنيات ، وهو الإمكانية اليقينية غير المعرفة ، والتى لا يمكن تخطيها»

وترتب على هذا المعنى النتائج التالية :

(١) أن هايدجر يستخدم « الإمكانية بمعنى مختلف عن معناها « المألوف » مثل إمكانية القيام برحلة إلى باريس بمعنى إمكانية نحاول تحقيقها ، كما

يستخدمها بمعنى مختلف عن معناها « المنطقى » ؛ فالإمكان المنطقى هو كون الشئ خالياً من التناقض الداخلى ، وهو والمعقولية شئ واحد ، فضلاً عن أنه يستخدمها بمعنى مختلف عن معناها « الوجودى » الذى يستلزم الإمكان المنطقى بالإضافة إلى شروط خارجية تنقل الشئ من حيز التصور إلى حيز الوجود الخارجى .

فالإمكان يعنى عند هايدجر المعانى التالية :

أ – بدائل الإختيار التى تختار بينها الآنية أو المستقبل المفتوح الذى يمكن أن تضعه الآنية فى صورة المشروع أى أسلوب الحياة الذى تختاره الآنية .

ب – أن الموت إمكانية بمعنى خاص هو أن « لا علاقة له بغيره » لا بالمعنى المنطقى أى أن الآنية المفردة وحدها تعرف معنى الموت ، وأنه « لا يمكن تخطيه » أى أنه إمكانية يتعذر تجنبها ، وأنه « أقصى إمكانيات الآنية » أو إمكانية إستحالة وجود الآنية – فى – العالم .

(٢) **أن السبب الأنطولوجى لإمكانية الموت هو وجود هذا الموجود الذى يموت «الآنية»** : فإمكان الموت هو جوهر الوجود ، لأنه منذ أن يولد الإنسان يكون بالفعل فى شيخوخة الموت .

(٣) **أن إمكانية الموت هى الإستحالة الممكنة للوجود بوجه عام** ، أو هو الإمكان الأعلى للآنية الذى تخضع له جميع الإمكانات الأخرى ، ويختلف عنها جميعاً ، فهو عدم إمكان أى آنية ، أى آخر الممكنات جميعاً أو هو الإمكان الذى يجعل سائر الممكنات غير ممكنة ، إنه ضرورة ميتافيزيقية بمعنى أنه ضرورة (لا ضرورة) الموجود ، وينتج عن ذلك أن إمكانية الموت لا تتطلب التحقيق كغيرها من الإمكانيات ، لأنها تجعل من المستحيل تحقق أى إمكانيات أخرى .

(٤) **أن الإمكانية أكثر أهمية من الواقع الفعلى** ، لأنه إذا كان الموت واقعاً فعلياً، فلن نتمكن من معرفة المعنى الخاص لموتنا ، فالفهم الحقيقى للموت يقوم على أنه إمكانية لوجودنا الخاص ، وليس حدثاً واقعياً ، ولا يعنى ذلك أنه لا يقع بالفعل أو أنه غياب كامل أو أنه بلا مضمون إيجابى يمكن التعبير عنه ،

فالموت كإمكانية لا يعنى الغياب الكلى للخبرات والسلوك .

(٥) **أن الهم والموت مرتبطان** ، لأن الهم ظاهرة مركبة تنشأ من التوتر القائم بين إندفاع الإمكان فى المستقبل ووقائعية الموقف الذى يلقى فيه بالموجود ، وتهربه اليومى من الموت (الوجود الزائف للموت) أو مواجهته للموت (الوجود الحقيقى). فتنفتح على نفسها فى صورة الإستباق وهو أحد العناصر المكونة للهم .

فالهم يكشف عن السمة الأنطولوجية للوجود – الملقى به – نحو – الموت بوصفه أقصى إمكانيات الآنية .

(٦) **أن الخوف هو التأثر الوجدانى الزائف الذى يكشف عن الموت فى حين أن القلق هو التأثر الوجدانى الحقيقى الذى يكشف عن إمكانية الموت** ، فالقلق يوجه إنتباهنا نحو الممكنات، ويكشف عن إمكانية تحقيق حرية الآنية.

(٧) **أن التفسير الوجودى للآنية بإعتبارها إمكانية الوجود – للموت هو طريقها إلى الوجود الحقيقى** فهو وحده الذى يسمح ببلوغ وجودها الحقيقى أو إنية وجودها الشخصى .

المعنى الثانى : الوجود بوصفه توقعاً :–

قبول الموت عند هايدجر توقع له من حيث إنه « إمكانية للوجود – للموت » .

وترتب على هذا المعنى النتائج التالية :–

(١) **أن توقع الموت ليس تفكيراً فيه أو تأملاً له** لأن ذلك يضعف من إمكانية الموت عندما تهتم الآنية بحساب كيفيته وموعد وقوعه .

(٢) **أن توقع الموت ليس إنتظاراً له** ، لأن إنتظار شئ ممكن هو دائماً فهمه ، وإمتلاكه من حيث موعده ، وكيفية وقوعه كوجود – فى – متناول اليد ، « والإنتظار » أسوأ من « التأمل » لأنه يضعف ويزيف إمكانية الموت ، وفيه تثب الآنية بعيداً عن الممكن إلى الواقع الفعلى ، وفى الإنتظار أيضاً سلبية تتحول فى حال التوقع إلى إيجابية ، ففى إنتظار الموت بوصفه واقعاً فعلياً إنتظار وجود لم يعد ممكناً ينتزع من الآنية إمكانية الوجود ، أما توقع الموت بوصفه إمكانية ، فهو يركز على إمكانية الآنية بوصفها وجوداً – للموت .

(٣) أن الموقف الصـحـيح من الموت هو توقع إمكانيـة الموت ، ففى التوقع تنكشف طبيعة الإمكانية التى يتغلغل فيها الفهم بوصفها إمكانية إستحالة أى وجود على الإطلاق .

(٤) أن التوقع الدائم للموت يسمح للآنية بأن توقن من وجودها الصميم فى ضوء بنيتها الكلية ، ويسمح بالإعتقاد فى صدق « أنا موجود » ، ويحرر الآنية من أجل الموت ، ويكشف عن تناهى وجودها .

(٥) أن التـوقع يختلف عن الوجـود الزائف - للمـوت ، فلا يتجنب الموت بوصفه واقعاً لا يمكن تخطيه ، وإنما يحرر ذاته كى يتقبل هذا الواقع مما يمكن من فهم وجود الآنية الخاص بحيث يتحول التوقع إلى إمكانية للوجود الحقيقى .

(٦) أنه عن طريق التوقع تدرك الآنية السؤال الأنطولوجى عن معنى الوجـود ، فإستباق الموت أو توقعه أساس كل محاولة لإدراك الوجود ككل من جهة ، ومن جهة أخرى يحرر الآنيـة من كافة القيـود ، ويضفى دلالة بالغة على «اللحظة» التى يتركز عليها معنى الوجود كـما سيأتى بيانه فى الفصل السادس والأخير .

المعنى الثالث : الوجود - للموت وسؤال الوجود :-

« الوجـود - للمـوت » أهم ظاهرة أنطولوجيـة يمكن أن تكشف عن الأسـاس الحقيقى لوجود الآنية ، ويمكن أن يثير مشكلة تصور الوجود البشرى ككل لأنه حد الوجود ، وإدراك هذا الحد يمكن من التفكير فى وجود الآنية بوصفه كلاً متناهياً .

ويترتب على هذا المعنى النتائج التالية :

(١) أن الإمكانية الوجودية للوجود الكلى الحقيقى للآنية هى إمكانية ملقى بها فى صورة المشروع بدءاً من بنية الهم ، والآنية لا تصل أثناء وجودها - فى - العالم إلى بنيتها الكلية ، وإنما تصل إليها بالوجود - للموت .

(٢) أن موت الآنيـة وتناهيهـا الأسـاسى يكشف عن الوجـود ، لأن الوجـود «متعـال» ، ولأنه ال « هناك » المعبر عن تناهى الآنيـة ، وبمواجهـة الموت تدرك الآنية وحدتها الحقيقية المتمثلة فى علو الذات أو إدراكها فى الحاضر ،

إذ تضع فكرة الموت الآنية وجهاً لوجه بإزاء وجودها الفردى الخاص .

(٣) أن التصور الفينومينولوجى للآنية والموت يسبق السؤال عما وراء الموت أو السؤال عن الخلود ، وأن فى هذا التصور توضيحاً لطريقة وجود الآنية وجوداً ممكناً صميماً . أما عن السؤال عما وراء الموت فهو طريقة للهروب من مواجهة الموت – فى – العالم ، ولا مكان له من وجهة نظر تحليل الوجود – فى – العالم .

وأن السؤال الأساسى الذى يهتم به التحليل الوجودى للموت هو «سؤال الوجود» ، ونحن لا نرى فى ذلك إنكاراً للخلود ، وإنما « تصور » للمنهج الفينومينولوجى الذى يبحث فى معنى الموت فى هذا العالم .

(٤) أن الوجود الحقيقى للآنية يتوقف على الإدراك الواضح لمعنى الوجود فى مقابل الوجود الزائف الذى يحتجب فيه معنى الوجود بتأثير اللغو ، والغموض ، والسقوط كما سبق بيانه .

(٥) أن « مشكلة الموت » تقودنا حتماً إلى إثارة « مشكلة الزمان » ما دام الأصل فى الموت هو زمانية الآنية : فالموت هو الإمكانية النهائية التى تنتظر الذات فى المستقبل ، والمستقبل هو شرط علاقة الذات بإمكانيتها من جهة ، ومن جهة أخرى فإن الوجود الحقيقى قبول حاضر لواقعة الموت ، وعلى أساس هذا القبول يتم الكشف عن المستقبل من خلال « اللحظة » كما سنرى فى الفصل الأخير .

ثانياً : أنطولوجيا « الضمير والذنب » الفينومينولوجية :

(أ) ظاهرة الضمير بوصفها نداءً :- Der Rufcharakter des Gewissens

يرى هايدجر أنه :

« ... إذا تمكنت الآنية من أن تنتشل ذاتها من ضياعها في عالم « الناس » ، تتعدل ذات – الناس بطريقة أونطيقية لتصبح وجوداً حقيقياً للآنية ، وأن هذا الوجود الحقيقي يمكن أن يتحقق عن طريق صوت الضمير - *Stimme des Gewissens* *Voice of Conscience* ، مع مراعاة أن التحليل الأنطولوجي للضمير سابق لأي وصف أو تصنيف أونطيقي لخبرات الضمير ، ويقع خارج نطاق أي توضيح بيولوجي لهذه الظاهرة أو وصف لاهوتي لها يستخدمها لإثبات وجود الله ، ومع ذلك فنحن عندما نواجه ظاهرة الضمير نصطدم بالتصور الأنطو- أنثروبولوجي للعوامل السيكولوجية أو الأفعال الشخصية التي تصنف وفقاً لها ، فالضمير كظاهرة للآنية ليس مجرد واقعة تحدث ، وتكون وجوداً حاضراً ؛ إنه يوجد فقط من خلال وجود الآنية ، ويتضح كواقعة فقط من خلال الوجود الماهوي الواقعي ؛ فالضمير وظيفته هي الكشف ، وهو بذلك ينتمي إلى مجموعة الظواهر الوجودية المكونة لوجود « الهناك » أو العالم بوصفه إنفتاحاً » [١٣٨] .

ويعني ما سبق أن الآنية منذ البداية تعاني من الضياع أو فقدان الذات ، ولكي تعثر على هذه الذات من جديد عليها أن تصبح حرة كي تمتلك وجودها – الممكن الحميم ، وعليها أن تكون نفسها ، وتحتاج في ذلك إلى شهادة Bezeugung - attestation تحرر ممكناتها ، وتحقق هذه الشهادة عن طريق «صوت الضمير» [١٣٩] .

وهذه الشهادة تسمح لنا أن نعرف ما إذا كانت الآنية بفضل إرتباط جوهري بقدرتها الأساسية على الوجود تلقي بنفسها في « الوجود – للموت » ، إنها شهادة من وجود حقيقي يمتلك نفسه ، وينتصر عليها ، وينتزع نفسه من السيطرة الأولى للناس [١٤٠] علماً بأن هذا الشاهد الحي في جذور الآنية إنما هو ظاهرة واقعية تعبر عن قدرتها على إختيار إمكانية وجودها الحقيقي [١٤١] .

ويمكن القول بأن الكشف عن الموت يكون ممكناً أنطولوجياً على أساس التأثر الوجداني ، وتتضح أهمية هذا الكشف عن طريق التجربة الواقعية العينية الخاصة لشهادة

الضمير ، ونحن لا نعثر على هذا الصوت « كواقعة » يمكن ملاحظتها بالبحث الموضوعى ، وحقيقة لا يمكن البرهنة عليها ، وإنما يبين هذا الصوت أن الضمير ظاهرة وجودية على قدر كبير من الأصالة[١٤٢] .

وجدير بالذكر أن تفسير هايدجر للضمير ليس سيكولوجياً ، ولا أخلاقياً ، ولا دينياً ، وإنما هو تفسير أنطولوجى ، ومهمته ليست إكتشاف الظروف التى تحدث فيها تجربة الضمير ، وكيف تسمعه وتفهمه الآنية ، وإنما يبين هذا التفسير كيف تكون الآنية قبلية Apriori ، وكيف تتجلى أمام ذاتها فى وجودها الواقعى ، وإذا كان هناك من[١٤٣] يجسد صوت الضمير على أنه صوت الله ، فإن هايدجر يستبعد الإلتجاء إلى الله منادياً ، فلو كان « النداء » آتياً من الله ، لأصبح فى هذه الحالة خارجاً تماماً عن الآنية ، كما يستبعد أن يكون « صوت الضمير » معبراً عن قوة غريبة مثل المجتمع أو القوى البيولوجية للجنس أو الدم ، لأن هذه التفسيرات لا قيمة لها ،و لأنها تخفق فى تفسير أن النداء هو « مِنىّ » ، وأنه فى نفس الوقت « غريب عنى »[١٤٤] .

أوضح هايدجر ضرورة تفسير « الضمير » أنطولوجياً بإلقاء الضوء على « من يوجه إليه النداء » Wer ist der , Vom Ruf Gerufene ، وعلى « من يقوم بالنداء» Wer selbst ruft ، « وكيفية إرتباط المنادِى بالمنادَى عليه » .

يقول فى هذا الصدد :

« ... ولكن ما هو موضوع النداء ؟ إنها الذات [١٤٥] نفسها ... الذات التى أخرجها النداء من مكمنها .. وهى الذات الموجودة – فى – العالم ... والضمير ينادى ذات الآنية من ضياعها فى الناس .. ويكون النداء ضد توقعاتنا وضد إرادتنا ، كما أنه لا يصدر عن وجود آخر معى فى العالم ، وإنما يصدر عنى ويتجاوزنى Der Ruf kommt aus mir und doch über mir ، وعدم قيامى بالنداء لا يبرر البحث عن المنادى فى موجودات أخرى سوى الآنية ، فالمنادى هو الآنية التى تشعر بالوحشة الملقى بها – فى – العالم الذى تشعر فيه بالإغتراب ، أو الآنية بوصفها واقعة وجود خالصة فى عدم العالم ، وليس هناك ما هو أكثر تعبيراً عن الوحشة بالنسبة للناس ، وعن الضياع فى عالم الإهتمامات المتنوعة من الذات المفردة الملقى بها فى « العدم » ... فالآنية هى فى آن واحد المنادى والمنادَى عليه ..

المنادى هو الآنية التى تكون فى حالة الإرتماء ، وتكون قلقة بإزاء إمكانيات

وجودها ، والمنادَى عليه هو هذه الآنية نفسها ، وبوجه النداء[١٤٦] *إلى إمكانيات وجودها الصميمة التى تتجاوز هذا الوجود »*[١٤٧] .

يتضح لنا من النص السابق عناصر أربعة فى ظاهرة الضمير بوصفها نداءً ، وهذه العناصر تنطبق على أى صورة من صور النداء ، وهى كما يلى :

(١) من يوجه النداء (المنادى) .

(٢) من يوجه إليه النداء (المنادى عليه) .

(٣) موضع النداء وطبيعته .

(٤) الهدف من وراء النداء ، وهذا العنصر الرابع يميز النداء عن الصور الأخرى من كلام الآنية ، كما يلاحظ أن العناصر الأربعة السالفة الذكر تنطوى جميعاً على فكرة « الذات » ؛ فالذات هى المنادِى ، والمنادَى عليه ، وهى موضوع النداء ، والهدف من النداء هو العودة إلى الذات الحقيقية مما يعنى أن النداء إلى الوجود الحقيقى سابق على أى مذهب أخلاقى[١٤٨] .

« فأما عن المنادِى » وهو الموضوع الرئيسى فى تفسير ظاهرة الضمير ، فهو الآنية، والآنية لا تنادى نفسها متعمدة ، وهذه الصرخة تصدر منها على غير توقع ، وعلى الرغم منها ، وتتردد من أعماق الأنا ، وفوق الأنا فى الوقت نفسه[١٤٩] .

فالمنادِى – إذن – هو الآنية التى تشعر بالوحشة ، إنها الآنية الملقاة – فى – العالم بحيث لم تعد تشعر بأنها فى بيتها[١٥٠] .

« وأما عن المنادى عليه » فهو أيضاً الآنية نفسها ، وعلى نحو يوجه النداء فيه إلى ما وراء « الأنا – الناس » إلى الذات الحقيقية للآنية ، فالضمير ينادى ذات الآنية عبر «الناس » – الذين يتم بهم السقوط ، ويظل من حيث هو كذلك فى مجال اللاتعين ، فلا يصرح باسمه أو بموضعه أو بأصله .

هذا ، ويلاحظ أن المنادِى يصيب من يناديه إصابة مؤكدة بسبب الهوية التى تجمع بينهما ، وأن « النداء » مزدوج يتجه إلى الإمام والخلف ؛ إلى « الأمام » لكى تتحمل بنفسها وجودها الملقى به ، وإلى « الخلف » : إلى كونها ملقى بها ، لتفهم أنه هو السبب العدمى الذى عليها أن تطويه فى وجودها .

ويعنى ما سبق أن الضمير ينادى إنية الآنية أو ذاتها من غمرة الضياع فى الناس ، وأن المنادِى والمنادَى عليه غير محددين ولا معروفين ، فالنداء لا يهتم بطبيعة من يناديه،

ولا بما يفهمه عن نفسه ، ومع ذلك فالآنية هى المنادِى والمنادَى معاً .

ونحن لا نخطط لهذا النداء ،لا نوجهه عن قصد ، ولا نعدله ؛ إنه مجهول لم نتوقعه ولم نرده ، ولا يصدر عن آخر يشاركنى الوجود – فى – العالم ، إنه ينبعث من داخلى ، ومع ذلك يرتفع فوقى ، وليس صوتاً غريباً يأتى من قوة عليا تعلن عن وجودها فىّ ، وليس مظهراً من مظاهر حياتى البيولوجية أو النفسية أو الإجتماعية ، إنه من الناحية الأنطولوجية ظاهرة متعلقة بالآنية وتركيبها الوجودى (١٥١) .

وأما عن طبيعة النداء وهو العنصر الثالث لظاهرة الضمير ، فيقول هايدجر :

« .. *النداء Ruf - Call أسلوب للكلام ، ويرتبط الكلام بموضوع الكلام ... فهو أداة إتصال للآنية – مع – الآخرين .. وعندما نصف الضمير بأنه نداء ، فإن هذا النداء يكون بمثابة إستدعاء لذات – الناس ، وهذا الإستدعاء يدعو الذات إلى إمكانياتها، وإلى وجود – ذاتها ... والآنية عندما تخفق فى أن تستمع إلى ذاتها تنصت إلى الناس ... النداء يصدر عما هو بعيد ، وإلى ما هو بعيد ، ويصل إلى من يريد العودة (إلى الذات) ... النداء يدعو الآنية إلى إمكاناتها الصميمة ... وهو نداء قلق يتيح للآنية أن تلقى بنفسها فى صورة المشروع .. (كما أن) إمكانية النداء الأنطولوجى تتمثل فى أن الآنية – فى أساس وجودها الصميم – هى الهم* » (١٥٢) .

وتشير النصوص السابقة إلى أن « صوت الضمير » هو التعبير عما فى الآنية من عنصر أصيل ، ويتبدى الضمير على هيئة « نداء » توجهه الآنية إلى قدرتها – على – الوجود فى أشد صورها إرتباطاً بالشخصية ، وإلى مسئوليتها الخاصة فى الوقت نفسه(١٥٣) ، فالذات التى ينادَى عليها هى الذات التى تضيع فى ذات الناس ، والنداء محاولة لإستردادها مرة أخرى من سيطرة الناس ، والنداء يدور حول الذات بمعنى أن الضمير يوقظ أو ينبه أسلوب الوجود الذى تحقق من خلاله الذات وجودها الحقيقى أو الزائف(١٥٤) .

ونستخلص من ذلك أن « نداء الضمير » لا يحض الآنية على الخطأ والشر ، ولا يقلب وظيفة الضمير المتعارف عليها ؛ إنه نداء منبعث من أعماق الآنية نفسها يحثها على تحقيق « وجودها – الممكن » ، ولو أحسنت الإنصات إليه ، لفهمت أخص إمكاناتها ، وتحررت للإستجابة لها ، وإختارت نفسها بنفسها (١٥٥) .

كما يتضح من النصوص السابقة أن نداء الضمير هو « صرخة الهم » ؛ فالنداء هو في الحقيقة « نداء الهم » ، وهو الذى يدعو الآية إلى إمكان وجودها الحق ، وينتشلها من نسيان الذات الذى تغرق فيه عادة . ومن ناحية أخرى فإن التأثر الوجدانى الذى يكشف عن الضمير هو « القلق » ، والقلق يفرد الآنية بأن يجعلها تشعر بالوحشة فى وجود «الناس» ، ويركز إلى حد بعيد على إمكان – الوجود ، وعدم الوجود ، ولكن نداء القلق لا يتحقق إلا عن طريق مشروع الفهم ، « وفهم صوت الضمير هو الإنصات لندائه » [١٥٦] بأن تعود الآنية إلى نفسها وإلى إمكاناتها الحقة .

والخلاصة أن « المنادِى » هو الآنية التى تقلق – فى حالة القطيعة ، لأنها ردت إلى معنى حالتها الأصلية « والمنادَى عليه » هو الآنية المعنية بإنتشال نفسها من سقوطها فى الناس ؛ فدعوة « النداء » دعوة « لإمكان الوجود الحق » . والقلق هو الذى يجعل هذا النداء ممكنا ، لأننا فى القلق نجرب توحدنا المرتبط بتلك الإمكانية [١٥٧] .

وأما عن العنصر الرابع والأخير فى تفسير النداء أنطولوچيا ، فهو مضمون النداء .

يقول هايدجر في هذا الصدد :

« ... النادء لايقول شيئا ، ولايمدنا بأية معلومات عن أحداث العالم ... ويستغنى النداء عن أى نوع من أنواع الكلام . فلا يستخدم الكلمات اطلاقاً ، ويظل بذلك مكتنفاً بالغموض واللاتحديد .. فالضمير يتحدث باستمرار بطريقة صامتة فريدة [١٥٨] ويدفع بذلك الآنية المنادى عليها إلى صمت ذاتها ... وينتشلها من لغو الناس إلى صمت إمكان الوجود .. فالصمت Verschwiegenheit reticence هو أسلوب الكلام الذى تعبربه إرادة الضمير ، والتزام الصمت هو إمكانية أساسية للكلام ، فكل من يلتزم الصمت عندما يريد أن يحملنا على فهم شيء ما ، لابد أن يكون لديه مايقوله .. وفى الصمت وحده ينادى الضمير ، ويعني ذلك أن النداء يصدر عن وحشة لاصوت لها .. وفى الصمت وحده يُفهم الكلام الصامت فهماً صحيحا .. إنه ينتزع الكلمات بمنأى عن لغو الحس المشترك الخاص بالناس » [١٥٩] .

ويعنى ماسبق أن «النداء» عند هايدجر بلا مضمون ، وأنه يخاطب بطريقة غريبة هى التزام الصمت ، وهو ينادى الآنية لا بالثرثرة الشائعة التى يتميز بها الناس ، وإنما ليرتد بها إلى الكتمان الذى يتميز به إمكان وجود الآنية [١٦٠] .

ويعنى ذلك أن نداء الوجود الحقيقى « نداء صامت » وأن أحد السمات الأساسية للوجود الزائف هى الضجيج والضوضاء ، لأنه عندما يضج المرء لايستطيع إنصاتاً (١٦١) ، كما يعنى أن نداء الضمير بالمعنى الحرفى للكلمة « حوار داخلى » ein inner Diskurs ؛ فالضمير يتحدث باستمرار وبطريقة فريدة عن طريق الصمت ، ومع ذلك فنداء الضمير مباشر ، ولايرتبط فهمنا لموضوع النداء بتوقع لأى رسالة أو إتصال (١٦٢) ؛ إنه - بالأحرى - نداء هاتف بلا صوت يتردد فى رهبة الصمت ، وليس هناك شيء محدد ينادى به ، لأن الآنية نفسها هى التى تنادى ، ويهاب بها ، وتفزع من رقادها ، ولأن الضمير لايتكلم إلا بالصمت ، فإن نداءه يحمل الآنية على التكتم ، ويهيب بها إلى تحقيق إمكان وجودها الحق (١٦٣) .

ويمكن القول بأن « الصوت الذى ينادى الآنية كى تكون نفسها هو بمثابة لوجوس Logos يكشف عن ظاهرة الضمير » .

ولوجوس مشروع الآنية هذا إنما يكون البنية الوجودية للضمير ، ويتحدد فى صورة النداء : نداء إلى الآنية الضائعة والغارقة فى إهتماماتها اليومية ، ونداء إلى الآنية ذاتها ، وإلى إمكاناتها الصميمة كى تكون نفسها من جديد (١٦٤).

(ب) المفهوم الأنطولوجى للشعور بالذنب :- Schuld - Guilt

ذهب هايدجر إلى أن البحث الأنطولوجى عن ظواهر مثل « الذنب ، والضمير ، والموت » لابد أن تبدأ بتفسير الآنية اليومى لهذه الظواهر ، ويقول فيما يتعلق بظاهرة الشعور بالذنب :

« .. يتناول الفهم اليومى العام الوجود المذنب Schuldig-sein, being- guilty بمعنى الدَّين Schulden - haben , having debts ، والدَّين طريقة للوجود - مع - الآخر فى مجال الإهتمام (١٦٥) ... ويعبر الوجود المذنب أيضاً عن الوجود المسئول عن كذا Schuldigsein - an , being responsible for ، أى عن الوجود المسبب لشيء ما Ursache , Urheber - sein von etwas إبتداءً من الدَّين لآخر أو الشعور بالمسئولية تجاه شيء ما ، وعن طريق الشعور بمسئولية الدَّين يمكن للمرء أن يخرق قانوناً ، وبالتالى يعرض نفسه للعقاب .. (إلا أن) ظاهرة الذنب التى ترتبط بالضرورة بالدَّين S. chuldenhaben ، وخرق القانون Rechtsverletzung أى

يمكن توضيحها إذا بحثنا أساسا الوجود المذنب للآنية ، أى إذا أدركنا فكرة الذنب فى ضوء نوع وجود الآنية .. ، ويجب أن تستبعد الظواهر المألوفة عن فكرة الذنب ، وهى التى ترتبط بوجودها المهتم مع الآخر (١٦٦) . (وبناءاً على ذلك) فإن الطريقة اليومية فى تفسير الضمير لا يمكن قبولها بوصفها المعيار النهائى لموضوعية التحليل الأنطولوجى . (ومع ذلك) فليس لهذا التحليل أن يتغاضى عن الفهم اليومى للضمير أو أن يتجاوز النظريات الأنثروبولوجية ، والنفسية ، واللاهوتية عن الضمير ، والتى تقوم عليه .. هذا الفهم اليومى للضمير يضع إعتراضات أربعة على تفسيرنا للضمير بوصفه نداء الهم للوجود - المذنب ، وهى كما يلى :

(١) أن وظيفة الضمير وظيفة نقدية أساسية .

(٢) أن الضمير يتحدث دائماً بالنسبة إلى أفعال بعينها وقع عليها الإختيار .

(٣) أن صوت الضمير لا يتعلق أساساً بوجود الآنية .

(٤) أن التفسير الأنطولوجى لا يهتم بالأشكال الأساسية لظاهرة الشر ولا (بالضمير الشرير والضمير الخير) » .

(ويرى هايدجر) أولوية الضمير الشرير على كل تفسيرات الضمير لأنه يشعرنا بالوجود المذنب فى كل خبرة يمر بها الضمير .. كما أن فكرة الضمير الشرير تتوجه واقعياً عن طريق الضمير الخير » (١٦٧) .

يتضح لنا من النصوص السابقة أن الضمير فى معناه « اليومى » يكشف عما يسمى « بالدين » (١٦٨) كما أنه يعنى « الشعور بالمسئولية » . ومن ثم فهى تعنى ذنباً أو سبباً ، فالمجرم مسئول عن جريمته ، والريح الدافئة قد سببت ذوبان الجليد ، ويعنى ذلك أن الكلمة قد تستخدم فى غير المعنى الأخلاقى ، بل إنها تأخذ معنى أنطولوجيا سابقاً على الأخلاق (١٦٩) .

ويمكن القول - على نحو مجمل - إن الذنب فى تصور الناس نابع من حياتهم المشتركة المنشغلة بالعمل والتملك بحيث يكون الذنب فى رأيهم مساوياً للإضرار بهما، وبالصالح العام وتقاليده ، وقوانينه (١٧٠) ، فمعنى أن يكون المرء « مذنباً » هو أن يكون «مديناً» لشخص نتيجة لضرر ألحقه بهذا الشخص فى ممتلكاته ، فأنا مدين له بما أنزلته به من خسارة ، وأنا مسئول حياله عن هذا الفقدان ما دمت أنا السبب فيه(١٧١) .

وأما عن « التفسير الأنطولوجي لظاهرة الشعور بالذنب »، فيؤكد فيه هايدجر على العنصر الصوري للذنب قائلاً :

« ..إذا إعتبرنا الشعور الأخلاقي بالذنب صفة للآنية، فإننا لانعبر بذلك عن حقيقة الأمر..(بل إن) مفهوم الذنب الأخلاقي *Die sittliche Schuld, moral guilt* ، لم يوضح أنطولوجياً بصورة مرضية .. والموجودات التي يكون وجودها مهموماً لا تكون فقط محملة بالشعور بالذنب ، وإنما تكون أيضاً مذنبة في أساس وجودها ، وهذا الوجود المذنب – يمدنا قبل كل شئ بالشرط الأنطولوجي لقدرة الآنية على أن تدين أى موجود واقعي ... وهو كذلك شرط وجودى لإمكانية الخير الأخلاقي والشر الأخلاقي ، والأخلاقية *Die Moralität - morality* بصفة عامة ، وللصور الممكنة التي يمكن أن تتخذها في الواقع.. ولا يمكن تعريف الوجود المذنب الأصلي بالأخلاق: لأن الأخلاق تفترض مسبقاً هذا الوجود المذنب » (١٧٢) .

ويعني ما سبق أن هايدجر ينكر أدنى صلة بين مصطلحات الضمير والذنب ... ونظيرها في العقيدة المسيحية ، فالآنية مذنبة ، ولا تفسير ذلك من خلال مفهوم الخطيئة الأصلية ؛ وإنما يعنى «قبول التناهي الإنساني» الذى قد يسبق سقوط الإنسان، أو قبول تحديدات المصير الإنساني التي تجعل الذنب ممكناً (١٧٣) .

وعلى ذلك ، يصعب أن نتصور أن للذنب أى دلالة « أخلاقية » ؛ إنه يلتصق بالجلد ، وكأنه خاصة طبيعية ، ولم يعد مثلاً من أفعال الإرادة ، ولا يمكن أن ندعى أنه يمكن أن يلغى بالتحول إلى نوع آخر من الحياة ؛ بل هو جوهرى بالنسبة للآنية إلى حد لا نستطيع معه أن نتصور أى تحرر أو خلاص .

ويتضح من ذلك أن « الآنية من حيث هي كذلك مذنبة » ، وذنبها الأساسي هو الشرط الأنطولوجي الذى يجعلها مذنبة من الناحية الفعلية ، كما أنه الأصل في الخير والشر أو الأخلاقية بصفة عامة ، مما يدل على أن الشعور بالذنب بالنسبة للآنية أصل من أى معرفة عنه (١٧٤) فالآنية من الناحية الأنطولوجية مذنبة قبل أن تحتاج إلى الإدراك الواضح لمعنى الذنب (١٧٥) .

يقول هايدجر بهذا الصدد :

« .. *الوجود – المذنب أكثر أصالة من أى معرفة عنه ، ولأن الآنية مذنبة في*

أساس وجودها ، وتحتجب بوصفها موجوداً – ملقى– به يعانى من السقوط، يكون الضمير ممكنــاً إذا أمدنا النداء بحق بهذا الوجود المذنب بوصفه شيئاً نفهمه من الأعماق »[١٧٦] .

ذهــب هايدجر إلى أننا نصل إلى معيار المعنى الوجودى للذنب عندما يتحول الذنب إلى صفة ل « أنـــا أكون » ، فمـــا نفـهمه على أنه الذنب يعبر عن وجود الآنـية بما هــو كذلك ، أى أنه ما دامت الآنيـــة موجــودة واقعياً تكون أيضاً مذنبة « Sofern es je faktisch existiert , auch schuldigist » ، ويعنى ذلك أن الآنية دوماً مذنبة ، أى أنها ما دامت موجودة تكون مذنبة فى صميم وجودها ، وهى فى حياتها اليومية تحاول أن تتهرب من ذنبها الأساسى أو تنغلق دونه ، وهذا الذنب هو الذى يجعل ظاهرة الضمير ممكنة ، كما يجعلنا قادرين على الإنصات لندائه الذى يهتف بأننا مذنبون[١٧٧] .

ويؤكد التفسير الأنطولوجى لفكرة الذنب عند هايدجر على « صفة السلب »
Der Charkter des Nichts,the character of the not

« فإذا كان الذنب شيئاً يمكن تطبيقه على الوجود الماهوى ، فإن ذلك يثير المشكلة الأنطولوجية لمعنى السلب بما هو كذلك ، وفكرة السلب الكامنة فى مفهوم الذنب بالمعنى الوجودى تستبعد العلاقة بأى موجود حاضر ممكن أو يمكن الإحتياج إليه .. والهم ذاته فى ماهيته الصميمة يتخلله السلب تماماً .. النداء هو نداء الهم Ruf der Sorge ، والوجود المذنب هو الوجود المسمى بالهم ... ويعبر الهم أو وجود الآنية كمشروع ملقى به عن أساس السلب ، وهذا الوجود الأساسى هو فى حد ذاته سلب ، فالآنية بما هى كذلك مذنبة[١٧٨] ، و(ليس) الضمير (سوى) نداء الهم من وحشة الوجود – فى – العالم ، فالنداء هو الذى يهيب بالآنية إلى إمكان وجودها المذنب الصميم »[١٧٩] .

ويعنى النص السابق أن « الوجود المذنب » ليس نتيجة مترتبة على ذنب أونطيقى تقترفه الآنية ، وإنما هو « الإمكانية الأنطولوجية الأصلية للآنية »[١٨٠] .

إن فكرة الذنب تحمل طابع « اللا » ، وإذا كان الذنب سيحدد الطابع الوجودى الإنسانى ، فلا بد من تحديد الطابع الوجودى لهذه « اللا» ، ويمكننا أن نصف الذنب

وصفاً شكلياً بأنه « السبب » فى وجود محدد « باللا » أى سبب السلب والعدمية ، وإذا إستبعدنا عن « اللا » كل سلب لمطلب أو لشئ مفتقد ، كما إستبعدنا عن الآنية كل تصور لها كموجود حاضر ، لأمكن القول إن وجود الذنب لا يترتب على أى إحساس بالذنب ولا بالدين [١٨١] والعكس صحيح ، فالإحساس بالذنب لا يكون إلا بسبب ذنب أصلى ، ذلك أن وجود الآنية هو الهم ، والهم ينطوى على الوجود الفعلى هناك (الإلقاء) والإستباق (المشروع) ، والسقوط ، والآنية ملقى بها بلا إرادة منها فى « الهناك » ، ووجودها إمكانية وجود متعلقة بها ، ومع ذلك لا تملك تحقيقها ، ولذا فهى السبب فى إمكانية وجودها ، كما أنها ليست هى التى وضعت هذا السبب بنفسها ، ولذا فهى تحيا فى التناقض والهم .

ومن ناحية أخرى فإن هذه « اللا » جزءاً من المعنى الوجودى للإلقاء ، أى أن «اللا » أو « العدمية » تكون وجود الآنية الملقى بها [١٨٢] .

وإذا كان « السلب » يدعو الآنية من تشتتها فى « ذات – الناس » ، ومن ضياعها وسط الأشياء لتدرك أنها قادرة على تحمل عبء وجودها . ولتدرك أنها الأساس المنبع للإستحالة « أو إمكانية عدم وجودها) أى موتها ، فإنه ينبغى أن يعرف وجود الآنية من الناحية الأنطولوجية بوصفه هماً على أنه «الوجود السلبى غير المعرف» .[١٨٣] إستناداً إلى أن وجود الآنية فى صميمه يتسم بعدم الوجود أو النقص فيه، وعلى أساس هذا الإنعدام Nichtigkeit - nulltity , notness لابد له أن يأخذ على عاتقه مسئولية وجوده [١٨٤] ، ويعنى ذلك بدوره أن الآنية هى أساس السلب أو الشعور بالإفتقار ، ونحن نجرب الشعور الأصلى بالذنب عندما ندرك أن مصدر وجودنا وسبب إرتمائنا هو العدم أو السلب ، أو بصورة أدق ، « أن وجودنا يتضمن بالضرورة إمكانية عدم الوجود [١٨٥] ، وإذا كان حال الذنب يقتضى السلبية ، فليس من الممكن أن تكون هذه الحالة موضوعية خالصة ، إن ذنبى لا ينتج عن نقص فى الغير ، وإنما عن نقص الغير ينتج ذنبى ، إذ ليس الذنب ممكناً إلا بوجود السلبية فى نفسى [١٨٦] .

هذا ، ويكشف « نداء الضمير » عن وجود الآنية فى الذنب بمعنى قرار (العمق الباطن) العدمية الأساسية للآنية التى تقوم على « نقيضة الوجود الإنسانى » : فهى من ناحية تريد أن تضع بنفسها أساس وجودها ، ومن ناحية أخرى ، تجد نفسها موضوعة

بالفعل فى واقعة وجودها ، فلا تتمكن من نفسها كل التمكن ، ولا تنفتح على وجودها المذنب كل الإنفتاح إلا إذا أدركت أنها مذنبة حتى النهاية ، أى حتى تستبق نفسها إلى النهاية أو إلى الموت (١٨٧) ، (١٨٨) .

وأما عن علاقة السلب بالمشروع فيقول هايدجر :

« .. المشروع فى حد ذاته سلب ، والبنية الوجودية للمشروع ذاته تقوم على السلب الذى يرجع بدوره إلى وجود الآنية الحر Frei sein - Being free من أجل إمكاناتها الأونطيقية ، والحرية لا تكون إلا بإختيار أحد الممكنات ، وتحمل نتائج عدم إختيار الممكنات الأخرى ، وعدم قدرة الآنية على إختيارها، ونداء الضمير ينادى الآنية .. إلى واقعة الإلقاء كى تفهمها بوصفها الأساس السلبى لوجودها الماهوى ، ذلك الأساس يعيدها إلى ذاتها مرة أخرى من ضياعها فى «الناس» ، ويعنى ذلك أنها مذنبة ... والإنصات إلى النداء يعنى فهم الآنية لإمكانيات وجودها الصميمة ، ولمشروعها المتجه إلى الإمكانية الحقيقية لأن تصبح وجوداً مذنباً .. وهو الوجود الذى يبقى محتجباً عن ذات الناس .. (إن) فهم النداء «اختيار» Rufverstehen ist das Wählen .. وما يتم إختياره هو الضمير بإعتباره وجوداً – حراً من أجل – المذنب الصميم » (١٨٩) .

يتضح لنا من النص السابق أن الوجود الماهوى مشروع ممكنات ، ووظيفته هى الفهم بالمعنى الأنطولوجى بوصفه مشروعاً للممكنات ، والمشروع فى حالة الضمير هو الشعور بالذنب ، ويعنى ذلك أن أسلوب الوجود – المذنب هو أحد الطرق الممكنة لوجود الآنية (١٩٠) .

والآنية سلب بمقدار ما يكون وجودها ملقى به فى صورة المشروع ، كما أن المشروع فى حد ذاته إختيار بين البدائل أو عدم إختيار لبدائل أخرى ، وعلى ذلك فوجود الآنية فى هيئة المشروع الملقى هو الوجود الأساسى للسلب أو العدم فضلاً عن أن وجودها المذنب شرط مسبق لشعورها بالذنب أونطيقياً وأخلاقياً (١٩١) .

وغنى عن البيان أن حرية الآنية ليست مطلقة ؛ فالإمكانيات المتاحة محددة ، ولا يتحقق بعضها إلا بنبذ البعض الآخر ، والإختيار معناه التخلى عن بعض الإمكانيات مما يفسر لنا أن السلب عنصر مكون للآنية ، ومبدأ هذا السلب أنها تتخذ وجوداً لم تمنحه

لنفسها ، وأنها ترضى بأن توجد وفقاً لكيفية القدرة على الوجود ، وهى كيفية ناقصة متناهية فى جوهرها ، ولأن الآنية مسئولة عن تناهيها وعدمها ، فهى مذنبة فى أعمق أعماقها (١٩٢) .

وإذا كان المشروع فى صميم تكوينه سلبياً عدمياً ، فإن هذه العدمية مرتبطة بحرية الآنية تجاه إمكانياتها ، وإختيار إحدى هذه الإمكانيات دون الأخرى ، كما أن هذه العدمية هى السبب فى إمكان عدمية الآنية الأصلية فى حالة السقوط التى تلازمها فى الواقع ، والهم أو وجود الآنية بإعتباره مشروعاً ملقى به يعنى السبب « العدمى » للعدمية ، مما يدل على أن الآنية من حيث هى كذلك مذنبة ، وذنبها الأساسى هو الشرط الأنطولوجى (١٩٣) الذى يجعلها مذنبة من الناحية الفعلية (١٩٤) .

(جـ) إرادة أن يكون عندى ضمير والوجود الحقيقى

Gewissen - haben - wollen , Wanting - to - have - a conscience

ذهب هايدجر إلى أن :

« .. توقع الموت هو إختيار إرادة الضمير .. وعندما أختار أن يكون عندى ضمير ، أكون فى نفس الوقت قد إخترت أن أصبح مذنباً (١٩٥) ، والوجود الحقيقى للآنية وفقاً لإمكانيته الأخيرة والصميمة هو السعى إلى إرادة أن يكون عندى ضمير الذى يعنى فى نفس الوقت إختيار الذنب الأصلى للآنية ما دامت موجودة (١٩٦) .. وليست إرادة الضمير هى البحث عن الآنية المذنبة واقعياً ، وليست هى التحرر من الشعور بالذنب بمعنى الخطيئة الأصلية ، وإنما هى – بالأحرى – الإفتراض الوجودى المسبق والأصلى لإمكانية أن تصير الآنية مذنبة واقعياً » (١٩٧) .

ويعنى النص السابق أن التفسير الفينومينولوجى للضمير يبدو مماثلاً للتفسير الفينومينولوجى للموت ، فالآنية تتوقع anti - cipe الإمكانية القصوى (الموت) ، والتى لا يمكن تخطيها بقدر ما تكون ملقاة إلى عدمها الممكن (١٩٨) فالضمير هو « نداء العدم » ، نداء العالم المتناهى الموجه إلى موجود عليه أن يتحمل عبء هذه الإستحالة القصوى وعدم الآنية هو عدم الوجود ، وهو بالتالى عدم نهائى ، لأن الآنية هى العلو على وجه الإطلاق إستناداً إلى قدرتها على الإستجابة لنداء الضمير .

كما يعنى أن التصور المهيمن على فينومينولوجيا هايدجر هو « تصور العدم » بوصفه التصور النهائى فى فلسفة التناهى ، وفينومينولوجيا هايدجر تقوم على الإعتقاد بأن العنصر الأساسى فى أى فعل يكشف عن المعرفة ، وعن أن وجود الآنية الحقيقى يستمد من هذا المطلق وحده : المطلق الممكن المتناهى أو العدم (١٩٩) ، علماً بأن ذلك العدم يكشف عن وجود الآنية الكلى ، كما يوضح علو الوجود (٢٠٠) .

ويرى هايدجر أنه :

« .. إذا إستطاعت الآنية فى توقعها للموت أن تجعل ذاتها فى هذا التصميم المطلق ، فإن ذلك يعنى .. أنه يمكنها أن تختار ، وأن تمتلك ذاتها ، وأن تختار هذه الذات ، وما تختاره ليس سوى « إرادة أن يكون لديها ضمير » (٢٠١) ، (كما أن) فهمنا لنداء الضمير يكشف عن نفسه بوصفه إرادتنا أن يكون لدينا ضمير (٢٠٢) (ذلك أن) الفهم الحقيقى للنداء Anrufvrestehen هو إرادة الضمير ، وهى طريقة فى ترك الذات لتقوم بفعلها لحسابها الخاص، وفى وجودها المذنب ، وتوضح فينومينولوجياً الإمكانية الحقيقية فى الوجود التى تحققها الآنية ذاتها .. (٢٠٣) فهم النداء هو إختيار الضمير بإعتباره وجوداً - حراً من أجل الوجود - المذنب الصميم ، ويعنى ذلك أن الآنية تكون مستعدة لأن يوجه إليها النداء ... ومن ناحية أخرى فإن « قلق الضمير » يثبت فينومينولوجياً أنه فى فهم النداء تقف الآنية فى مواجهة شعورها بالوحشة ، وبذلك تصبح إرادة الضمير إستعداداً للقلق » .

Das Gewissenhabenwollen wird Bereitschaft zur Angst

ويعنى ما سبق أن « إرادة أن يكون عندى ضمير » أساس الوجود الحقيقى والعكس صحيح ، فهى ظاهرة مستغلقة على الناس ، لأنها مرتبطة بما يتهرب منه الناس وينشغلون عنه ، تجربة عدمية الآنية التى تشعر فيها بالقلق ، والفهم كمشروع للذات ، والكلام على إعتبار أنه أسلوب الصمت الذى يهتف به الضمير هو حالة من أحوال الكلام (٢٠٤) .

ولن تتحدد شهادة الضمير إلا إذا تحددت طبيعة الإنصات الملازم له ، ونحن لن ندرك تجربة الضمير إدراكاً صحيحاً ما لم نفهم النداء ، ولو حللنا هذا الفهم ، لإستطعنا أن ندرك « الذنب » المقصود بنداء الضمير ، ومعنى الفهم لنداء الضمير هو

أن يكون عندى ضمير[٢٠٥] .

ويمكن القول بأن « الإنصات إلى نداء الضمير هو فهم النداء بدون حجب له » إنه المشروع الصميم لهذا الوجود المذنب بصفة مستمرة ، وعلى هذا الأساس وحده يصبح الخير ممكناً ، والانية عند إنصاتها لإمكان وجودها الصميم يمكنها أن تختار ذاتها، وأن تختار الإنصات للنداء ، حيث يكشف لها الضمير عن ذنبها الأنطولوجى ، ويمكنها أن تختار المشروع الأساسى العدمى الذى ألقيت إليه ، ويمكنها أن تختار الإجابة على نداء ضميرها ، وأن تريد أن يكون لديها ضمير بوصفه شهادة الآنية على وجودها الحقيقى بمعنى أونطيقى .

ويتم الإنصات إلى هذا النداء من خلال « الفهم » الذى يضعه فى هيئة المشروع بوصفه عدمه الأساسى ، أى بوصفه ذنبه الأنطولوجى .. كما أن « القلق » هو التأثر الوجدانى الذى يفترض مسبقاً هذا الفهم الكاشف عن الآنية ، وهذا الفهم القلق يتضح من خلال « لوجوس الضمير » ، ويعنى ذلك أن الإجابة على نداءالضمير ليست إجابة سريعة، وإنما هى تحمل المسئولية تحملاً صامتاً ، إنها صدى القلق غير المسموع[٢٠٦] .

كما يعنى أن نداء الضمير للوجود الحقيقى هو كشف للآنية بوصفها وجوداً — قلقاً ملقى به نحو إمكان الوجود الصميم ، أى أن صرخة الضمير هى النداء الصامت للقلق الذى يكشف عن العدم[٢٠٧] .

وأخيراً يرى هايدجر أن :

« ... إرادة الضمير أسلوب لإنفتاح الآنية .

Gewissen - haben - wollen ist - eine Weise der Erschlossenheit des Daseins وهذا الإنفتاح يقوم على الكلام ، والتأثر ، والفهم .. (ذلك أن) فهم النداء يحقق للآنية الإنفتاح فى وحشتها المتفردة »[٢٠٨] .

ويتضح من ذلك أن « إرادة أن يكون عندى ضمير » بمثابة إنفتاح أنطولوجى فى صورة المشروع القلق الصامت المعبر عن وجود الآنية المذنب فى صميمه ، ويظهر «لوجوس » هذا الإنفتاح أونطيقياً فى صورة ما تختاره الإرادة ، ومثل هذا الإنفتاح يسميه هايدجر « بالتصميم »[٢٠٩] Entschlossenheit , Resoluteness .

تعقيب ...

بوسعنا الآن أن نجيب على الجزء الثانى من السؤال الأساسى فى هذا الفصل وهو كالتالى :

كيف جعل هايدجر من « ظاهرتى الضمير والذنب » وجوداً حقيقياً للآنية ؟

أولاً : بالنسبة لظاهرة الضمير :

تناول ظاهرة الضمير بوصفها نداءاً ، ورأى أن الآنية منذ البداية تعانى من الضياع وفقدان الذات ، وللعثور على هذه الذات تحتاج إلى « شهادة » تحرر ممكناتها ، وتتحقق هذه الشهادة عن طريق صوت الضمير ، وأن هذه الشهادة ظاهرة واقعية تعبر عن قدرتها على إختيار وجودها الحقيقى ، ولا يعنى ذلك أنها واقعة يمكن ملاحظتها والبرهنة عليها ، وإنما هى فقط ظاهرة وجودية أصلية .

وترتب على ذلك النتيجة التالية :

(١) **أن تفسير ظاهرة الضمير ليس سيكولوجياً ولا أخلاقياً ، ولادينياً** ، أى أن «صوت الضمير » ليس صادراً عن « الإله » ، ولا عن أى قوة غريبة مثل المجتمع ، أو القوى البيولوجية الخاصة بالجنس أو الدم وإلا أصبح خارجاً تماماً عن الآنية ، فنداء الضمير لا يعبر عن رابطة كونية ، وإنما عن رابطة ذاتية ؛ لأن الضمير فى أساسه وماهيته ضمير الآنية ، وعلى ذلك فتفسير ظاهرة الضمير ينبغى أن يكون تفسيراً أنطولوجياً .

ذهب هايدجر إلى أن التفسير الأنطولوجى لظاهرة الضمير يتضمن عناصر أربعة :

١ – المنادِى ، ٢ – المنادَى ، ٣ – طبيعة النداء ، ٤ – مضمون النداء .

ولقد ترتب على تحليل هايدجر لهذه العناصر الأربعة ما يلى من نتائج :–

(١) **أن (المنادِى) فى ظاهرة الضمير هو الآنية الملقاه فى العالم** ، والتى لم تعد تشعر بالإلف فى هذا العالم .

(٢) **أن (المنادَى) هو الآنية نفسها** بحيث يتجه النداء إلى ما وراء ذات «الأنا–الناس » إلى الذات الحقيقية للآنية ، فالنداء مزدوج يتجه إلى الخلف أى إلى كون الآنية ملقى بها لتفهم أن هذا الإلقاء هو السبب العدمى الذى تطويه فى وجودها ، كما يتجه إلى الأمام كى تتحمل وجودها الملقى به .

(٣) أن النداء ليس صوتاً غريباً يأتى من قوة عليا تعلن عن وجودها فى الآنية، وإنما يأتى من داخل الآنية ، ويرتفع فوقها ، وأنه ليس مظهراً من مظاهر حياة الآنية البيولوجية ، أو النفسية ، أو الإجتماعية ، بل هو من طبيعة أنطولوجية، ويعبر عن ظاهرة مرتبطة بالتركيب الوجودى للآنية .

(٤) أن النداء بلا مضمون ، ويخاطب عن طريق إلتزام « الصمت » الذى يتميز به إمكان وجود الآنية ؛ فهو حوار داخلى مباشر بلا صوت يتردد فى رهبة الصمت .

(٥) أن نداء الضمير هوطريق الآنية إلى وجودهاالحقيقى للأسباب التالية :

(أ) لأن النداء محاولة لإسترداد الآنية من سيطرة الناس ، ولأنه ينبه الآنية إلى أسلوب الوجود الذى تحقق من خلاله الذات وجودها الحقيقى .

(ب) لأن النداء هو صرخة الهم المنبعثة من أعماق الآنية ، والتى تدعوها إلى إمكان وجودها الحقيقى الحر بإنتشالها من نسيان الذات الذى تغرق فيه عادة.

(جـ) لأن الإنصات إلى النداء هو « فهم صوت الضمير » ويتم هذا الفهم بعودة الآنية إلى نفسها وإلى إمكاناتها لحقة .

(د) لأن النداء مرتبط بالقلق الذى تجرب فيه الآنية تفردها ، وإمكان وجودها الحقيقى .

(ه) لأن نداء الوجود الحقيقى « صامت » فى مقابل الوجود الزائف الذى يتسم أساساً بالضجيج والضوضاء ، والثرثرة ، وليس هذا الصمت سوى « لوجوس » يكشف عن ظاهرة الضمير ، وبنيته الوجودية .

ثانياً بالنسبة إلى ظاهرة الشعور بالذنب :-

أوضح هايدجر أن الذنب فى « مفهوم الحياة اليومية المتوسطة يعنى أمرين : «الدين» بوصفه طريقة للوجود - مع - الآخر فى مجال الإهتمام ، « والوجود المسئول عن أو الوجود المسبب لشئ ما » بمعنى الشعور بالمسئولية ، أى أن الذنب فى تصور الناس يعنى الإضرار بالصالح العالم وتقاليديه ، وقوانينه ، وهذا المعنى يستخدم فى مجال الإهتمام اليومى وليس مجال الأخلاق .

ومن جهة أخرى قدم هايدجر تفسيراً أنطولوجياً لظاهرة الشعور بالذنب ترتب عليه ما يلي من نتائج :-

(١) **ليس للذنب عند هايدجر دلالة دينية** ؛ فليس هناك أدنى صلة بين مصطلحات الضمير والذنب ونظيرها فى العقيدة المسيحية ، والآنية من حيث هى كذلك مذنبة لا بسبب مفهوم الخطيئة الأصلية ، وإنما بمعنى قبول التناهى الإنسانى الذى يسبق سقوط الإنسان ، أو قبول تحديدات المصير الإنسانى التى تجعل الذنب ممكناً .

(٢) **ليس للذنب عند هايدجر دلالة أخلاقية** ، فلم يعد فعلاً من أفعال الإرادة ؛ بل إن ذنب الآنية الأساسى هو الشرط الأنطولوجى الذى يجعلها مذنبة من الناحية الفعلية ، وهو الأصل فى الخير والشر ، والأخلاقية عامة .

(٣) **أن الآنية مذنبة** فى صميم وجودها ، وأن الذنب يجعل ظاهرة الضمير ممكنة، و يجعلها قادرة على الإنصات لندائه .

(٤) « **أن الذنب سبب السلب والعدمية** » على أن نفهم السلب بوصفه جزءاً من المعنى الوجودى للإلقاء : فالآنية ملقى بها بلا إرادة منها - فى - العالم، ووجودها « إمكان - وجود » لا تملك تحقيقه ، ولذا فهى تحيا فى التناقض والهم .

(٥) « **أن الوجود المذنب يكشف عن نقيضة الوجود الإنسانى** » ؛ فالآنية من ناحية تريد أن تضع بنفسها أساس وجودها ، ومن ناحية أخرى تجد نفسها موضوعة بالفعل فى واقعة وجودها ، فلا تتمكن من نفسها كل التمكن ، ولا تنفتح على وجودها المذنب كل الإنفتاح إلا إذا إستبقت نفسها إلى النهاية أو الموت .

(٦) « **أن الآنية سلب بمقدار ما يكون وجودها ملقى به فى صورة مشروع يختار بين البدائل** ، وأن حرية الآنية ليست مطلقة ، لأن إختيارها متناه فى جوهره ، ويعنى التخلى عن بعض الإمكانيات فى سبيل تحقيق بعض الإمكانيات الأخرى ، وأنها مسئولة عن تناهيها وعدمها .

(٧)**أن الذنب مثل القلق يجعل الآنية تواجه السؤال الأنطولوجى عن معنى** ،

الوجود ، فإذا إفتقدت الآنية شعورها بالذنب ، افتقدت أيضاً إدراكها لمعنى الوجود.

(٨) وأخيراً فقد تبين لنا من تحليل هايدجر لظاهرة « إرادة الضمير أنها أساس الوجود الحقيقى »

للأسباب التالية :

(أ) لأنها مرتبطة بتجربة عدمية الآنية التى تشعر فيها الآنية بالفهم .

(ب) لأن الآنية عند إتصالها لإمكان وجودها الحقيقى يمكنها أن تختار ذاتها مما يكشف عن ذنبها الأنطولوجى .

(جـ) لأن إرادة الضمير أسلوب لإنفتاح الآنية الأنطولوجى فى صورة المشروع القلق والصامت المعبر عن وجود الآنية المذنب فى صميمه ، ويسمى هذا الإنفتاح « بالتصميم » .

ثالثاً أنطولوجيا التصميم الفينومينولوجية :

(أ) التصميم وانفتاح الآنية : Erschlossenheit , Resolution

يمكن القول – بناءاً على ما سبق – إن « التصميم » ينطوى على « الشعور بالذنب» . وإرادة أن يكون لدى ضمير . ويتحقق عن طريقهما معاً[٢١٠] ، وإذا كان الضمير شهادة حية مجسدة كامنة فى أعماق الآنية على وجودها الممكن ، أى على ذنبها الأصلى ، ونداءً يستحثها أن تكون نفسها ، وأن تحقق وجودها ، وتصمم على إختياره ، فإن التصميم هو حقيقة الآنية ، ولب أصالتها ، وهو النداء الذى يحثها على الخلاص من التشتت والضياع فى عالم الناس[٢١١] .

وأما علاقة التصميم بإنفتاح الآنية ، فيقول هايدجر :

« ... التصميم هو أسلوب يميز الإنفتاح ..[٢١٢] والإنفتاح وجودياً هو الحقيقة الأصلية Ursprungliche Wahrheit , Primordial Truth وهذه الحقيقة ليست صفة للحكم ولا للسلوك ، وإنما مكون أساسى للوجود – فى – العالم من حيث هو كذلك ، فالحقيقة تركيب وجودى أساسى للآنية .. وفى تفسيرنا الأنطولوجى لقضية « الآنية توجد فى الحقيقة Dasein ist in der Wahrheit » آثرنا الإنتباه إلى الإنفتاح الأصلى لهذا الموجود بوصفه حقيقة الوجود الماهوى ... وعندما ينفتح الهناك،

ينفـتح بنفـس الأصـالة التركيب الكلى « للوجود – فى – العالم » ، و« الوجود – فى » ، والـذات فى صورة « أنا أوجد » ، وعندما ينفتح العالم ، فإن الموجودات داخل العالم يـكون قد تم إكتـشافها بالفعل ... بإكتـشاف مجموعة الوظائف Bewandtnis ganzheit - Totality of Involvement . المعبرة عن علاقة من أجل، وعلى أساس فهم هذه العلاقة يتم فهم المعنى أو الدلالة بوصفها إنفتاحاً للعالم .. والآنية بوصفها هما تنفتح فى « الهناك » ، وتعبر عن نفسها فى الحقيقة واللاحقيقة بنفس الدرجة من الأصالة .... « ويلاحظ أن « الآنية قد وجدت بالفعل فى حال عدم التصميم Unentschlossenheit - irresoluteness ، ومصطلح عدم التصميم يعبر عن الظاهرة التى فسرناها بأنها إذعان لطريقة تفسير الناس للأشياء ، وفيها لا يعقد أى واحد العزم على شئ ما .. وفى التصميم يمكن للآنية أن تصبح « ضمير » الآخر، وعن طريق الوجود الحقيقى فى التصميم يحيا الناس وجوداً حقيقياً » (٢١٣) .

ويعنى ما سبق أن ظاهرة التصميم تعبر عن أكثر مشروعات الآنية أصالة ، فهى تكشف عن إنفتاحها أو عن حقيقة الوجود وأصالته (٢١٤) ، كما تميز حال الإنفتاح الحق الذى يوصد الناس أبوابهم دونه ، وبذلك تكون الصيغة النهائية المعبرة عن التصميم هى المثل الوجودى الأعلى لإمكان الوجود الحقيقى ، وتوصف بأنها المشروع الذاتى المتكتم القلق على الوجود الحميم المذنب (٢١٥) .

إن التصميم صراع مستمر يكشف عن إنفتاح الآنية فى مواجهة عالم الوجود الزائف مع الآخر ، وفى مواجهة أعباء مصيرنا التى تحيل دائماً إلى هذا الوجود الزائف(٢١٦) ، وهو إخلاص الوجود لذاته ، أو الحرية فى إتجاه الموت ، وهو الذى يخلص الموجود هناك من كيان الناس (٢١٧) . والحق أن الأنا ، أو الآنية أو الذاتية الحقة لا تتمثل فى شئ كما تتمثل فى التصميم (بما يتضمن من توجد ، وتكتم ، وقلق ، ومشروع إمكانيات ، وفهم ، وإنفتاح) ، ولا يضيعها شئ كما يضيعها التصميم ، ولو فهمنا بناء الهم فهماً كاملاً لتوصلنا إلى الذاتية أو الآنية المعبرة عن حقيقة الوجود المصمم الأصيل .

وجدير بالذكر أن إنفتاح الآنية يحمل الحقيقة واللاحقيقة ، وتصميمها ينطوى بالمثل على عدم التصميم بحيث تكشف عن إمكانياتها فى العالم (٢١٨) .

ومن ناحية أخرى ، ذهب هايدجر إلى أن التصميم بوصفه وجوداً حقيقياً للذات لا ينتزع الآنية من عالمها ، ولا يعزلها ... ، بل يجعل الذات Das Selbst تحيا وجودها المهتم بما هو وجود – فى – متناول اليد ، وبالوجود المنشغل برعاية الآخرين ، ... وفى ضوء « علاقة من أجل » المعبرة عن الذات التى إختارت إمكانات وجودها تحرر الانية Das entschlossene Dasein , resolute Dasein ذاتها من أجل عالمها[٢١٩] .

وعلى الرغم من أن مصطلح التصميم يبين إختيار الآنية لوجودها الخاص ، وتأسيسه بحرية على المسئولية والشعور بالذنب ، فإنه لايعنى إنفصالاً عن الآخرين فى العالم ، أو عن الوجود – فى – العالم لأن الذات عند هايدجر وبخاصة الذات الحقيقية هى من حيث طبيعتها وجود – مع – الآخر – فى – العالم ، وبعبارة أخرى ، فإن الوجود الحقيقى لا يدعو إلى الوحدة أو العزلة [٢٢٠] بمعناها الرواقى عن أحداث العالم، وإنما يتطلب إدراكاً واضحاً للذات من حيث هى كذلك ، وإدراك مسئولية الآنية عن أسلوب وجودها ، وتجنب سيطرة ذات – الناس [٢٢١] .

فالتصميم يجعل الذات تقف مباشرة فى مواجهة وجودها المهتم بالقرب من الموجودات – فى – متناول اليد ، ويدفعها نحو الوجود – مع – الآخر بما يتسم به من رعاية [٢٢٢] ؛ أى أن التصميم أو الوجود الذاتى الحقيقى للآنية يحررها لعالمها ولإمكان وجودها ، ووجود الآخرين المشتركين معها وجوداً حقيقياً إستناداً إلى أن الوجود المصمم يكشف عن البنية الأساسية للآنية من حيث هى وجود – فى – العالم .

يؤكد هايدجر فى هذا الصدد على علاقة التصميم « بالقرار » , Entschluss decision فيقول :–

« .. التصميم فى ماهيته الأنطولوجية هو دائماً تصميم الآنية decision الوقائعية فى زمان محدد .. فالتصميم يوجد وجوداً ماهوياً بوصفه قراراً فى صورة المشروع ، والقرار هو المشروع المنفتح ، وتحديد لما هو ممكن واقعياً فى الزمان ... وفى القرار وحده يكون التصميم على يقين من ذاته [٢٢٣] فالتصميم يتحدد أونطيقياً عن طريق القرار وحسب » [٢٢٤] .

« فالتصميم يعنى أيضا « القرار » ، وعلاقته وثيقة بالحرية والاختيار إستنادا إلى

الدور المركزى الذى يلعبه الإدراك عند هايدجر، والتصميم بحسب ماهيته ينبع من آنية واقعية ، وتصميمها لا يوجد إلا بوصفه « قراراً فاهماً » يشرع نفسه على ممكناتها ، والقرار هو الذى يحدد هذه الممكنات ، وينفتح عليها من خلال المشروع ، ولهذا كان التصميم مرتبطاً « بعدم التحدد » الذى يميز كل إمكان فعلى للآنية ؛ فالتصميم لايؤكده إلا القرار ، ولايتحدد طابعه الوجودى إلا من خلاله (٢٢٥) .

(ب) التصميم والموقف : Situation - situation

تعبر ظاهرة التصميم عن وحدة الآنية وكليتها ، وأصالتها بحيث تكون الآنية بإمكانياتها الأساسية هى ذاتها ، فالأنا أو الذات هى التى تؤلف هذا البناء الكلى وتشمله .

ويلاحظ أن التصميم ينكشف للآنية من أساس وجودها من خلال إمكانية موتها ، وبذلك يمكن للآنية أن توجد وجوداً كلياً حقيقياً ؛ فالوجود فى إنفتاح التصميم المعبر عن وجود الآنية – الملقاة – نحو – النهاية هو أسلوب وجود الآنية ككل بالطريقة الصحيحة ، (٢٢٦) والآنية بمواجهتها حقيقة عدمها ، تحرر ذاتها عن طريق التصميم على الفعل القائم على التعرف على الحقيقة الكاملة لموقفها العينى ، (٢٢٧) أى أن الآنية الحقيقية تنكشف فى التصميم حيث تضع مشروعها المتجه نحو عدمها الأساسى (٢٢٨) .

ويعنى ذلك أن إمكان الوجود الأصلى أو الإمكانية النهائية للآنية تنكشف فى توقع موتها ، وأن التصميم الحقيقى يتوقع موت الآنية ، وإذا كان الموت أو الإستحالة الممكنة للوجود الماهوى تعبيراً عن العدم النهائى ، فإن التصميم يكون دوماً ملقى به إلى الموت وإلى هذا العدم ؛ إذ أنه لا يضع المشروع السلبى الكلى إلا فى مشروع موت الآنية ، ويتضح لها عندئذ وجودها الكلى الممكن والحقيقى . وتتمكن من فهمه فهماً حقيقياً، كما تتمكن من إثارة السؤال عن الوجود ، وبمقدار ما تصمم الآنية على توقع موتها ، فإنها تكشف من الناحية الأونطيقية عن بعدها الأنطولوجى الأساسى ، وتفهم السؤال الأصلى عن الوجود فهماً أصلياً ، ويعنى ذلك أن السؤال عن معنى وجود الآنية يفترض مسبقاً أن للآنية مدخلاً إلى ذاتها (٢٢٩) ، ففى الكشف عن الذات وحرية الذات تكمن جذور الحقيقة ذاتها (٢٣٠) .

وصفوة القول : إن الوصف الصورى الأنطولوجى للوجود الحقيقى يحرص على التأكيد على صورة الآنية الفاهمة لمعنى الوجود إستناداً إلى أن « الوجود المصمم » هو أيضاً إدراك لمعنى الوجود[٢٢١] .

هذا ، ويحتل مفهوم « الموقف » عند هايدجر مكانة هامة ، فيؤكد أن :

« .. الصفات الوجودية للآنية فى حالة القرار تشتمل على العناصر المكونة للظاهرة الوجدانية المسماه بالموقف ، وأن لمصطلح الموقف دلالة مكانية Eine räumliche Bedeutung ، فالآنية تتخذ مكاناً ما دامت توجد واقعياً[٢٢٢] ، والمكانية الخاصة بالآنية Ort - location ، والتى يتحدد بناءً عليها الوجود الماهوى – تقوم على حالة الوجود – فى – العالم المؤسسة للإنفتاح ، وكما أن مكانية « الهناك » تقوم على الإنفتاح ، فإن أسس الموقف تقوم على التصميم .. الموقف هو ال « هناك » المنفتح فى التصميم والذى يوجد فيه الوجود الماهوى بمنأى عن الموجودات الحاضرة ..والموقف يوجد من خلال التصميم وفيه ، ... والتصميم يضع نفسه بالفعل فى الموقف ؛ فالآنية فى حالة التصميم تقوم بالفعل Handeln - taking action ، ويستخدم هذا المصطلح بمعناه الواسع بحيث يشمل النشاط بأنواعه Aktivität - activity ، (كما أن التصميم يحدد البنية الوجودية لإمكان الوجود الحقيقى التى يشهد عليها الضمير) .. وعندما ينادينا الضمير لإمكانية وجودنا ، فإنه لا يضع أمامنا نموذجاً مجرداً للوجود الماهوى ، إنما ينادينا قدماً للموقف In die Situation vorruft (أما) بالنسبة لعالم « الناس » فالموقف يكون أساساً محتجباً ، فالناس يعرفون فقط الموقف العام[٢٢٣] .

ويعنى ما سبق أن الآنية تصمم دائماً على شئ ما ، أى أن التصميم أو الوجود صاحب التصميم هو وحده الذى يكشف « الموقف » ، أى ال « هناك » الذى ينفتح أمام الوجود فى كل مرة يتم فيها التصميم ،وبفضل التصميم ، يقبل الإنسان فى شجاعة مصيره ، ويقوم بدوره فى العالم فى عزيمة[٢٢٤] ، ويحتاج دائماً إلى «الموقف» ؛ إلا أن « موقف التصميم » ليس ممكناً « لذات الناس » ، فالآنية الموجودة وجوداً حقيقياً وحدها هى التى تصنع الموقف ، علماً بأن الموقف ليس حدثاً واقعياً ، وإنما يوجد فقط من خلال مشروع ممكنات الآنية .

ويتخذ « الموقف » دلالة أخرى عند فلاسفة آخرين مثل « ياسبرز » الذى بحث

فى مؤلفه « الدراسة السيكولوجية لتصورات العالم عام ١٩١٩م » أىّ المواقف الأساسية التى يمكن للنفس أن تتخذها ، وبأى القوى تتحرك ، وفيه يطرح مفهوم المواقف الحدية Grenzsituationen أى المواقف القصوى أو المواقف المطلقة ، فالإنسان يخوض دائماً غمار مواقف معينة كالوقوع فى الذنب أو الإحتضار ، وهى مواقف غير قابلة للتغيير ، ولا يمكن معالجتها ، وفى إطارها نتعثر ونعانى من التحول إلى حطام ، والموت هو النموذج الأمثل لهذه المواقف بلا منازع (٢٣٥) وعلى الرغم من صعوبة تغيير المواقف الحدية ، فإن الوعى بالموت – مثلاً – بإعتباره الحائط الذى تتحطم عنده جميع إمكانياتنا ، يمكننا من تحمل الإخفاق المطلق على عاتقنا بحيث نبلغ تجربة « المحيط أو الشامل » Das Umgreifen أى نصل إلى الله .

تعقيـــــب ....

بوسعنا الآن أن نجيب على « الجزء الثالث والأخير » من السؤال الأساسى فى هذا الفصل : **كيف جعل هايدجر من « التصميم والموقف » وجوداً حقيقياً للآنية ؟**

تعبر ظاهرة « التصميم » عند هايدجر عن حقيقة الآنية ولب أصالتها ، كما تكشف عن حقيقة الوجود وأصالته ، فهو النداء الذى يحث الآنية على الخلاص من التشتت والضياع فى عالم الناس .

ومن جهة أخرى ، فإن التصميم عند هايدجر يحتاج دائماً إلى « موقف » ؛ فالموقف هو ال « هناك » المنفتح فى التصميم الذى يوجد فيه الوجود الماهوى .

وبذلك يكون التصميم والموقف وجوداً حقيقياً للآنية للأسباب التالية :-

(١) لأن « التصميم » صراع مستمر يكشف عن إنفتاح الآنية فى مواجهة عالم الوجود الزائف مع الآخر من جهة .ومن جهة أخرى مواجهة الآنية لعبء وجودها .

(٢) لآن « الذاتية الحقة » تتمثل فى التصميم بما فيه من « مشروع » ، فالتصميم هو المثل الوجودى الأعلى لإمكان الوجود الحقيقى ، وهو المشروع الذاتى المتكتم القلق على الوجود المذنب .

(٣) لأن التصميم لا يعزل الآنية عن عالمها ، وإنما يحررها من أجل هذا العالم .

(٤) لأن فى التصميم « قراراً » يتخذ صورة المشروع ، ويحدد ما هو ممكن واقعياً

في الزمان ، وهذا القرار « فاهم » يشرع نفسه على ممكنات الآنية .

(٥) لأن التصـميم يعبر عن وحدة الآنية ، وكليتها وأصالتها ، ولذا فهو يتصف « بعدم التحدد » الذى يميز الوجود الممكن للآنية .

(٦) لأن التصـميم الحقيقى يرتبط « بتوقع موت » الآنية ، وبمقدار ما تصمم الآنية على توقع موتها ، تفهم السؤال الأصلى عن الوجود .

وعلى ذلك ، فإن السؤال عن الوجود يفترض مسبقاً أن للآنية مدخلاً إلى ذاتها في الكشف عن الذات وحريتها ، وعن جذور الحقيقة ذاتها .

(٧) لأن الآنية المصممة وحدها هى التى تصنع « الموقف » الذى يوجد فقط من خلال مشروع الآنية ، وذلك فى مقابل « الموقف فى عالم الناس » الذى يكون موقفاً عاماً ومحتجباً .

وأما عن المعيار الوجودى « للوجود الحقيقى » ، فقد أمكننا التوصل إلى ما يلى من نتائج :—

(١) أنه معيار صورى لا مادى ، لأن فكرته ترتبط باعتبارات صورية ، ولأن صورة « الوجود الحقيقى » هى معيار أصالته عند هايدجر ، وتعنى هذه الصورية مدى تحقيق المعيار للوحدة والكلية بدلاً من أن يكون وجود الآنية مبعثراً ، ومدى ممارسة الآنية للحرية بدلاً من حكم الرأى ، والمعايير ، والأذواق السائدة ، والمؤثرات الخارجية كما هى الحال فى « الوجود الزائف » .

(٢) أن الطابع « الصـورى للتـصـور الوجـودى للوجـود الحـقيـقى يكتسب مضمونه عن طريق « الوجود المشترك » بوصفه تركيباً أساسياً للآنية ، فليس هناك تصور للوجود الحقيقى يمكن أن يخلو من البعد الإجتماعى ، ولا يتعارض ذلك مع واقع الذات الضائعة فى عالم « الناس » بوصفها صورة معدلة أو مشوهة من « الذات الحقيقية » أو الأنا – فى – العالم .

(٣) أن الوجود الحقيقى يتألف من الآنات الزمانية الثلاثة ، الماضى ، والحاضر، والمستقبل ، وأن الآنية زمانية من حيث هى كذلك ، وأن لها تاريخاً خاصاً تضعه بنفسها عندما تقرر أن تكون نفسها فى هذه «اللحظة» الراهنة ، مما يعنى أن «التصميم» يقع فى الحاضر ، وأنه معقد الصلة بين الماضى والمستقبل وهذا هو ماسنبينه تفصيلاً فى الفصل التالى .

هوامش الفصل الخامس

(1) Gelven, M.:" A Commentray...", pp. 137 - 139 .

(2) Magda, K.:" Heidegger's Philosophy...", p. 165.

(3) Langan, T.:"The Meaning of Heidegger", p.32 .

(٤) يمكن القول إنه بقدر مايتحرر تفكيرنا من إسار الزمان تكشف الأبدية عن نفسها – وفي الزمان ، ومن خلال الموت ننسحب من كل ماهو زماني ، ونلحق بكل ما هو أبدي ، أي نلحق بالوجود ذاته (قارن :جاك شورون : الموت في الفكر الغربي، ترجمة كامل يوسف حسين ، مراجعة إمام عبد الفتاح ، عالم المعرفة ، العدد ٧٦، الكويت ١٩٨٤ ، ص٢٥٣ .

(٥) زكريا إبراهيم : (دراسات ...) ، ص٤٣٦ .

(٦) يكشف التحليل الفينومينولوجى عند هايدجر عن الآنيه إبتداءاً من الآنية نفسها، وبخاصة من الآنية في عالمها اليومي الذي تحيا فيه إما وجودا حقيقيا أو وجودا زائفا، ويمكن أن تتضح البناءات الوجودية الأساسية للآنية ابتداءاً من جدل الحياة اليومية المتوسطة ، ومن بين هذه البناءات بنية الموت ، والضمير ، والذنب .

(٧) چون ماكوري : (الوجودية) ، ص٢٨١ .

(8) Heidegger, M.:"Being and Time" , trans.by John Macquarrie & Edward robinson, Basil Blackwell Great Britain, 1983, pp. 296-297 .

(٩) زكريا إبراهيم : (دراسات ..) ، ص٤٣٧ .

(١٠) عبد الغفار مكاوى : (نداء الحقيقة)، ص٨٧ .

(11) Heidegger, M.:" Being and Time", pp. 296-297 .

(12) Heidegger, M.:" Prolegomena..", SS. 436 - 437 .

(13) Heidegger, M.:" Being and Time" , pp. 298-299 .

(١٤) ريچيس جوليفييه : (المذاهب ...) ، ص١٠٢ .

(١٥) چون ماكوري : (الوجودية) ، ص٨٨ .

(16) Gelven, M.:" A Commentary...", pp. 150 - 152 .

(17) Heidegger, M.:" Being and Time", pp.297 - 298 .

(18) Heidegger, M.:" Prolegomena..", S. 436 .

(١٩) عبد الغفار مكاوى : (نداء الحقيقة) ، ص٨٨ .

(20) Heidegger, M.:" Being and Time", p.298 .

(21) Heidegger, M.:" Prolegomena..", S.436.

(٢٢) عبد الغفار مكاوى : (نداء الحقيقة) ، ص٨٧ .

(23) "Man sagt: "es ist gewiss, dass ser Tod kommt"

(24) Heidegger, M.:" Being and Time", pp. 299-301

(25) Chapelle, A.:"L'Ontologie..", pp. 110 - 111

(26) Heidegger, M.:" Being and Time ", pp. 301 - 302

(27) Gelven, M.:" A Commentary... ", p.154

(28) Heidegger, M.:" Being and Time', p.302.

(29) Heidegger, M.:" Prolegomena.. ", S. 438.

(30) "Man stirbt ja einmal - everyone dies someday"

(31) Ibid SS. 437 - 438 .

(٣٢) عبد الغفار مكاوى : (نداء الحقيقة) ، ص٨٥.

(33) Heidegger M.:" Being and Time" , pp. 279-286 .

(34) Ibid. , pp. 286 - 294 .

(35) Heidegger, M.:" Prolegomena.. " , S. 432 .

(36) Gelven, M.:" A Commentary ..." , pp. 146-147 .

(٣٧) فؤاد كامل : (فلاسفة وجوديون) سلسلة مذاهب وشخصيات ، العدد الأربعون ، مطابع الدار القومية ، القاهرة ، ص٣٧ .

(٣٨) ريجيس جوليفييه : (المذاهب ...) ، ص١٠١ .

(39) Jolivet, R.:" Le Problème de la Mort chez M. Heidegger et J.P.Sartre", Ed. De Fontenelles, 1950, p. 24 .

(40) Steiner, G.:" M. Heidegger...", S. 161 .

(41) Heidegger, M.:" Prolegomena..", S. 426 .

(42) Heidegger, M.:" Being and Time" , pp. 280 - 289 .

(٤٣) يري هايدجر أن الجسد الموجود وجوداً حاضراً يصبح من الناحية النظرية موضوعاً صالحاً للتشريح الباثولوجي حيث يتجه التفكير نحو فكرة الحياة ؛ هذا الموجود الحاضر هو أكثر من مجرد شيء خلو من الحياة أو فاقد لها (B & T, p.282) .

(٤٤) ميز هايدجر بين الفقيد der verstorbene - the deceased والميت der Gestorbene - the dead وكلاهما موضع إحترام في الطقوس الجنائزية ، وفي الوجود – مع – المحتضر لم يعد الفقيد موجودا بالفعل – هناك ، فالفقيد قد ترك عالمنا خلفه «وبلغة هذا العالم يمكن للمشيعين أن يبقوا معه» ، مما يشير إلي الحقيقة النفسية العميقة بأن الميت قد يكون شديد القرب منا ، وجزءاً من وجودنا أكثر من الحي (B& T,P. 282) .

(45) Ibid, pp. 281 - 283 .

(٤٦) چون ماكورى : (الوجودية) ، ص٢٨٦ .

(47) Steiner, G.:" M. Heidegger..." , S. 158 .

(48) Jolivet, R.:" Le Problème..", p. 21 .

(٤٩) ريچيس جوليفييه : (المذاهب ..) ، ص١٠٠ .

(50) Badawi, A.:" Le Problème de la Mort dans la Philosophie existentelle", Faculté des Letters de L'univesité Ain shams, 1964, p.86 .

(٥١) عبد الغفار مكاوى : (نداء الحقيقة) ، ص٨٥ .

(٥٢) وردت العبارة في الفصل العشرين من القصة التي ترجمها إلي العربية د. كمال رضوان .

(٥٣) ميز هايدجر بين إنتهاء الآنية بالموت وزوال الأداة ؛ فالوجود المنتهي Fertigsein - Being finished يعني الوجود الذي لم يعد وجوداً ، وعلي النقيض من ذلك الأداة التي ننتجها نستخدمها فقط عندما تنتهي ، أو عندما تكون في متناول اليد ، فالوجود الأول وجود – لم – يعد – في – متناول اليد ، والثاني وجود – في – متناول اليد .

(٥٤) نفس المرجع .

(55) Steiner, G.:" M. Heidegger...", S. 161 .

(٥٦) يختلف هايدجر في ذلك عن كامي (١٩١٣ - ١٩٦٠م) الذي يري أن الإنسان قدر عليه الشقاء بلا جدوي ، فيلجأ إلي الفرار بالموت الإرادي أو الإنتحار ، أو بالتمرد علي اللامعقول في الحياة ، وهذا التمرد هو الذي يضفي علي الحياة قيمتها .

(57) Jolivet, R.:" Le probème .." p. 26 .

(٥٨) عبد الغفار مكاوى : (نداء الحقيقة) ، ص٨٦ .

(59) Heidegger, M.:" Being and Time", p. 292 .

(60) Badawi, A.:" Le Problème ..." p.89

(61) Heidegger. M.:" Being and Time", p.283.

(62) Keiner kann dem Anderen sein Sterben abnehmen", "No one Can relieve the other of his own dying"

(63) Ibid, p. 284 .

(64) Heidegger, M.:" Prolegomena..", p.429 .

(65) Heidegger, M.:" Being and Time",pp.284 - 291 .

(66) Edwards, p.:"Heidegger and Death as Possibility" in Mind, Aquarterly review of philo. edit. by D.W. Hamlyn, Vol. LXXXiv, Basil Blackwell, 1975, p. 463.

(67) Jolivet, R.:" Le Problème de la Mort..", pp. 22 - 24.

(68) Sternberger, A.: Der Verstandene Tod - Eine Untersuchung zu M.Heideggers Existenzial Ontologie", Verlag von S. Hirzel in Leipzig, 1934. S. 30.

(69) Gelven, M.:" A Commentary...", p. 143 .

(70) Steiner, G.:"M. Heidegger...", S. 160 .

(71) Heidegger, M.:" Being and Time", pp. 284 - 291 .

(٧٢) عبد الغفار مكاوى : (نداء الحقيقة) ، ص٨٤ .

(٧٣) الدور Zirkel - circle هو علاقة بين حدين بحيث يمكن تعريف كل منهما بالآخر ، أو علاقة بين قضيتين بحيث يمكن استنتاج كل منهما من الأخري ، أو علاقة بين شرطين يتوقف ثبوت أحدهما علي الآخر ، والدور «علمي» وهو توقف العلم بكل من المعلومين علي العلم بالآخر ودور «إضافي» وهو تلازم الشيئين في الوجود،ودور «مسار» كتوقف كل من المتضايفين علي الآخر .

(٧٤) ريچيس جوليفييه (المذاهب ...) ص١٠٣ - ١٠٤ .

(75) Heidegger, M.:" Being and Time", pp. 294 - 305 .

(76) Heidegger, M.:" Prolegomena..", S. 433.

(77) Heidegger, M.:" Being and Time" , pp. 302 - 308 .

(78) Gelven, M.:" A Commentary ...", pp. 152 - 154.

(٧٩) ريچيس جوليفييه : (المذاهب ..) ، ص١٠٢ .

(٨٠) عبد الغفار مكاوى : (نداء الحقيقة) ، ص٨٩ .

(٨١) الإمكان هو إحدي مقولات كانط ، وهو مقابل للوجود والضرورة ، والقضايا التي يدخل فيها الإمكان تسمي عنده بالقضايا الممكنة ، ويقابلها القضايا الضرورية، وهناك إختلاف بين الإمكان المنطقي والإمكان الوجودي : الأول هو كون الشيء خاليا من التناقض الداخلي وهو والمعقولية شيء واحد ، والثاني يستلزم الإمكان المنطقي بالإضافة إلي شروط خارجية تنقل الشيء من حيز التصور إلي حيز الوجود الخارجي (قارن جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، مادة الإمكان ، جـ١ ، دار الكتاب اللبنانى ، ١٩٨٢م ص١٣٥ - ١٣٦) .

(82) Edwards, p.:" Heidegger and Death...", in Mind. p. 550.

(83) Heidegger, M.:" Prolegomena..", S. 439.

(٨٤) ريچيس جوليفييه : (المذاهب ...) ، ص١٠٣ .

(٨٥) يري سارتر أن الموت لايمنح المعني للحياة ، وإنما يحرم الحياة من كل مغزي -وهو عكس مايراه هايدجر - وأن مشروعي نحو موتي بإعتباره إمكانية غير محددة لعدم تحقيقى المزيد من الحضور في العالم ليس قابلا للفهم حيث أن هذا المشروع

يدمر كل مشروعاتي ، فلا يمكن أن يكون الموت إمكانيتي الصحيحة ولاحتي إحدي إمكانياتي ، ومع ذلك فإيجابية الموت عند سارتر تتمثل في أنه يحرر الإنسان من عبء الوجود .

(86) Edwards, p.:"Heidegger and Death..", in Mind. pp.558-560.

(87) Sternberger, A.:" Der Verstandene Tod ...", S. 30 .

(٨٨) زكريا إبراهيم : (دراسات في الفلسفة المعاصرة) ، ص٤٣٦- ٤٣٧ .

(٨٩) فؤاد كامل : (فلاسفة وجوديون) ، ص٣٨ .

(٩٠) چون ماكوري : (الوجودية) ، ص٢٨٤ .

(91) Steiner, G.:" M.Heidegger..." , S. 161 .

(92) Edwards, p.:" Heidegger and Death...", in Mind, p. 557 .

(٩٣) تأثر هايدجر في وصفه للموت بمعناه الزائف برواية تولستوي «موت إيفان ايليتش» ، وفيها نجد أن «إيفان» الرجل البرجوازي يبذل جهد طاقته في سبيل أن ينعم بحياة رغدة هنيئة ، والسعادة في نظره هي البعد عن الآلام ، إلا أنه يصاب بين عشية وضحاها بمرض عضال تحير فيه الأطباء ، ويصبح الموت بالنسبة له حقيقة لاجدال فيها ، ويصاحب هذا الشعور للمرة الأولي والأخيرة معرفته بالأنا الواقعية التي أخذت تنفض عن كاهلها زيف الرياء والنفاق الاجتماعي ، وهنا يتساءل إيفان عن سر وجوده ويتفتح له هذا السر في اللحظات الأخيرة من حياته ليعرف سراب حياته الماضية (قارن : فائق متي : الإتجاهات الميتافيزيقية في الأدب ، في مجلة الفكر المعاصر - العدد الثامن - الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، أكتوبر ١٩٦٥م ص٥٦).

(٩٤) چون ماكوري : (الوجودية) ، ص٢٨٣ - ٢٨٥ .

(٩٥) عبد الغفار مكاوى : (نداء الحقيقة) ، ص٨٨ - ٩١ .

(96) Magda, K.:" M. Heidegger's Philosophy...", p. 167

(97) Heidegger, M.:" Being and Time", pp. 295-311

(98) Slaatte, H.A.:" The Philosophy of M.Heidegger..", p.23

(99) Gelven, M.:" A Commentary...", p.153.

(100) Steiner, G.:" M. Heidegger..", S. 163

(١٠١) هناك من أكد علي ضرورة الموت في تاريخ الفلسفة وهم الرواقيون من أمثال لوقريتوس ، وابكسيتوس ، وسينيكا ، وماركوس أوريليوس ؛ وهم يرون أن إدراك ضرورة الموت ، تتيح للمرء الموت بلا قلق ، وفي حرية مؤكداً قانون وجود الإنسان ، يقول سينيكا : حتي لانخاف من الموت علينا ألا نتوقف عن التفكير فيه) .

(102) Gelven, M.:" A Commentary...", p. 150

(103) "Der tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezügliche gewisse, und als solche unbestimmte, unüberholbare möglichkeit des Daseins"

(104) Chapelle, M.:" L Ontologie...", pp. 180 - 181.

(105) Heidegger, M.:" Being and Time", pp. 307 - 310 .

(106) Heidegger, M.:" Prolegomena..", S. 439.

(107) Heidegger, M.:" Being and Time", p. 306 .

(١٠٨) عبد الغفار مكاوى : (نداء الحقيقة) ، ص٨٩ .

(١٠٩) ريجيس جوليفييه : (المذاهب ...) ، ص١٠٣ .

(١١٠) زكريا إبراهيم : (دراسات في الفلسفة المعاصرة) ، ص٤٣٩ .

(١١١) ذهب سارتر أيضا إلي أن انتظار الموت يدمر ذاته حيث أنه سلب لكل انتظار .

(112)Edwards, p.:"Heidegger and Death...",in Mind, pp.555-557.

(113) Gelven, M.:" A Commentary...", p. 156

(١١٤) ثمه تشابه بين هايدجر وهيجل في هذا الصدد إذ يتحدث هيجل في «ظاهريات الروح» عن وعي العبد الذى لايملك شجاعة تقبل الموت ، ووعى السيد الذى يتقبل ويريد الموت والتوتر الجدلي بين الاثنين يكمن خلف التطور التاريخي ؛ فالسيد يدفع العبد إلي النضال من أجل الحرية ، وهذا هو المضمون الحق للتاريخ عند هيجل .

(115) Chapelle, M.:" L'Ontologie...", pp. 113 - 115 .

(١١٦) يذكرنا موقف هايدجر بحب المصير amor fati عند نيتشه ؛ فمعني الحياة لايقع خارجها ، وإنما الحياة هي هدف ومقصد ذاتها « الموقف الديونيزيوسي حيال الحياة » .

(117) Heidegger, M.:" Being and Time" , pp. 307 - 310 .

(118) Gelven, M.:"A Commentary..." ,p.156-157 .

(١١٩) زكريا إبراهيم : (دراسات ...) ، ص٤٣٧ .

(120) Langan, T.:"The Meaning of Heidegger", p.33 .

(121) " Sofern ich bin, binich moribundus, insofar as Iam, Iam moribundus" .

(122) ".... im Sterben kann ich gewissermassen absolut sagen (ich bin) "

(123) Heidegger, M.:" Prolegomena ..", SS. 431-439 .

(124) Ibid, S. 301 .

(125) Gelven, M.:" A Commentary ...", p. 141.

(١٢٦) چون ماكوري : (الوجودية) ، ص٢٨٥ .

(١٢٧) يري سارتر عكس مايراه هايدجر وهو ضرورة الفصل بين فكرة الموت وفكرة التناهي ؛ فالموت حقيقة مشروطة تنبع من الوقائعية في حين التناهي بنية أنطولوچية لما هو من أجل ذاته .

(128) Chapelle, A.:" L'Ontologie...", pp. 106 - 117 .

(129) Slaatte, H.A.:"The Philosophy of M.Heidegger" pp.19-21.

(١٣٠) زكريا إبراهيم : (دراسات ...) ، ص٤٤٠ .

(131) Jolivet, R.:" Le Problème ..." , p.27 .

(١٣٢) يتحول العلو عند هايدجر إلي كمون للذات يتخذ صورة المشروع ، وتناظر هذه الفكرة فكرة هيجل عن الإله بوصفه روحا كلية ، وفكرة نيتشه عن موت الإله بوصفه كلا وفكرة ماركس بأن الدولة هى الكل لأن العوامل الاقتصادية تتحكم في مسيرة الإنسان . كل هؤلاء جعلوا من الذات مشروعا ؛ أما هايدجر فلقد أضاف الطابع الانطولوجي لهذا المشروع .

(133) Langan, T.:"The Meaning of Heidegger", p. 32 .

(١٣٤) زكريا إبراهيم : (دراسات ...) ، ص٤٤١ .

(135) Slaatte, H.A.:" The Philosophy of M.Heidegger", pp. 18-24 .

(١٣٦) ريچيس جوليفييه : (المذاهب ..) ، ص١٥ .

(137) Gelven, M.:"A Commentary..." , p.144 .

(138) Heidegger, M.:" Sein & Zeit" , SS. 267 - 270 .

(139) Chapelle, A.:" L'Ontologie..." , pp.118 - 119 .

(١٤٠) ريچيس جوليفييه : (المذاهب ...) ، ص١٠٥ .

(١٤١) عبد الغفار مكاوى : (نداء الحقيقة) ، ص٩٤ .

(142) Magda, K.:" M. Heidegger's Philosophy..", pp. 167 - 168 .

(١٤٣) يذكرنا ذلك بأوغسطين حيث يقول فى إعترافاته (المنادي هو الله) .

(١٤٤) ريچيس جوليفييه : (المذاهب ...) ، ص١٠٦ .

(١٤٥) ينكر هايدجر أن النداء رابطة كونية وإنما هو رابطة ذاتية ؛ فالآنية تصل إلي ضمير العالم فقط ، لأن الضمير في أساسه وماهيته هو في كل الأحوال ضميرى ، ولأن النداء يصدر عن موجود هو دوماً أنا نفسي (S&Z, S.278) فالنداء الحر الذي لايتعلق إلا بالعدم أسطورة مستحيلة من الناحية الوجودية .

(١٤٦) ميز هايدجر بين Anruf, Appeal أو نداء الآخر لتحقيق شيء ما ، وبين Aufruf - summoning أو نداء الآخر لتحقيق شيء عليه أن يقوم به بتحديه لتحقيق مستوي أعلي من الإنجازات والفعل .

(147) Heidegger, M.:" Sein & Zeit" , ss. 273 - 277 .

(148) Gelven, M.:" A Commentary...", p.167 .

(١٤٩) ريچيس جوليفييه : (المذاهب ...) ، ص١٠٥ –١٠٦ .

(150) Steiner, R.:" M. Heidegger..." , S. 166 .

(١٥١) عبد الغفار مكاوى : (نداء الحقيقة) ، ص٩٤ – ١٠٠ .

(152) Heidegger, M.:" Sein & Zeit" , SS. 269-278

(١٥٣) ريچيس جوليفييه : (المذاهب ...) ، ص١٠٥ – ١٠٦

(154) Gelven, M.:" A Commentary..." , pp. 167 - 169 .

(١٥٥) عبد الغفار مكاوى : (نداء الحقيقة) ، ص ١٠٠ – ١٠١ .

(156) Chapelle, A.:" L'Ontologie .." , P. 121 .

(١٥٧) عبد الغفار مكاوى : (نداء الحقيقة) ، ص٩٥ .

(158) " Das Gewissen redet einzig und ständig in Modus des Schweigens" * S&Z, S.273)

(159) Heidegger, M.:" Sein & Zeit", SS. 269 - 273 .

(١٦٠) چون ماكوري : (الوجودية) ، ص٣٧ .

(158) Gelven, M.:" A Commentary ..." , p. 169

(159) Steiner, R.:" M. Heidegger .. ", S. 165.

(١٦٣) عبد الغفار مكاوى : (نداء الحقيقة) ، ص٩٤ – ٩٧ .

(164) Chapelle, A.:" L'Ontologie...", pp. 119 - 120 .

(165) Heidegger, M."" Sein & Zeit" , S. 281 .

(166) Ibid, SS. 281 - 283 .

(167) Ibid, SS. 289-291 .

(١٦٨) لكلمة Schuld الألمانية معنيان قد تفتقر لهما الكلمة الانجليزية Guilt فهي تعني ١ – الذنب بمعني الشعور بالمسئولية نحو الأفعال الماضية . ٢ – الدين (debt) بمعني أنه مازال هناك شيئاً في الموقف يحتاج أن نحققه (Langan, T.: p.37)

(١٦٩) چون ماكوري : (الوجودية) ، ص٢٩٤ .

(١٧٠) مارتن هايدجر : (نداء الحقيقة) ، ص٩٧ – ١٠٠

(١٧١) ريچيس جوليفييه : (المذاهب ...) ، ص ١٠٧ – ١٠٨ .

(172) Heidegger, M.:" Sein & Zeit" , SS. 282 - 286 .

(173) Langan, T.:" The Meaning of Heidegger", P.37 .

(١٧٤) يعبر ذلك عن إختلاف هايدجر مع وجهة النظر التقليدية التي تذهب إلي أن المرء لايكون مذنبا مالم يعرف مسبقا ماهو الذنب ؛ فأولوية الذنب علي الأخلاق هي إحدي مقولات الأنطولوجيا الأساسية عنده .

(175) Gelven, M.:" A Commentary...", P. 169 .

(176) Heidegger, M.:" Sein & Zeit", S. 286 .

(١٧٧) عبد الغفار مكاوى : (نداء الحقيقة) ، ص ١٠٠ .

(178) Heidegger, M.:" Sein & Zeit", SS. 283 - 286 .

(179) Ibid, S. 289 .

(180) Chapelle, A.:" L'Ontologie ..." , p.122 .

(١٨١)الكلمتان الألمانيتان الذنب–الدين مرتبطتان أصلا Schuld - Schüldigsein .

(١٨٢) عبد الغفار مكاوى : (نداء الحقيقة) ، ص٩٨ – ٩٩ .

(183) Magda, K.:" M. Heidegger's Philosophy" , pp. 168-169

(١٨٤) جون ماكوري : (الوجودية) ، ص٢٩٤ .

(185) Steiner, R.:" M. Heidegger..." , S. 165 .

(١٨٦) ريچيس جوليفيه : (المذاهب ...) ، ص١٠٧ .

(١٨٧) بهذا تتلائم فكرة الاستباق أي الوجود الحقيقي الذي يستبق ذاته إلي الموت) مع ظاهرة الضمير .

(١٨٨) عبد الغفار مكاوى : (نداء الحقيقة) ، ص٩٥ .

(189) Heidegger, M.:" Sein & Zeit" , SS. 285 - 288 .

(190) Gelven, M.:" A Commentary .." , p. 169

(191) Chapelle, A.:" L'Ontologie...", p. 122 .

(١٩٢) ريچيس جوليفيه : (المذاهب ...) ، ص١٠٨ .

(١٩٣) الذنب مثل القلق يجعلنا نواجه السؤال الانطولوجي عن معني الوجود (أحد معاني الوجود الحقيقي عند هايدجر) ، وينطوي علي معني المفارقة ، فالآنية لايمكن أن تكون أصل وجودها ، ومع ذلك عليها أن تتحمل عبء هذا الوجود وأن تحاول تحقيقه إلي أقصي حد عن طريق الإختيار ، وإذا إفتقدت الآنية الشعور بأنها مذنبة إفتقدت أيضا إدراكها لمعني الوجود .

(١٩٤) عبد الغفار مكاوى : (نداء الحقيقة) ، ص٩٩ .

(١٩٥) نفس المرجع .

(196) Heidegger, M.: " Prologomena ...", S. 441

(197) Heidegger, M.: " Sein & Zeit" , S. 288

(198) Chapelle, A.:" L'Ontologie..." , p. 127

(199) Langan, T.:" The Meaning of Heidegger", p.36

(200) Chapelle, A.:: L'Ontologie...", p.127 .

(201) Heidegger, M.:" Prolegomena...", S. 440
(202) Heidegger, M.:" Sein & Zeit" , s.270
(203) Ibid, SS. 288- 296
(٢٠٤) عبد الغفار مكاوى : (نداء الحقيقة) ، ص٩٦ .
(٢٠٥) نفس المرجع ، ص٩٧ – ١٠١ .
(206) C'est l'écho de l'angoisse inaudible
(207) Chapelle, A.:" L'Ontologie... " , pp. 123 - 124 .
(208) Heidegger, M.: " Sein & Zeit", S. 295.
(209) Chapelle, A.:" L'Ontologie..." , p.124 .
(210) Gelven, M.: "A Commentary ..." , p. 170
(٢١١) عبد الغفار مكاوى : (نداء الحقيقة) ، ص١٠١ – ٢٠١ .
(212) "die Entschlossenheit ist ein ausgezeichneter Modus der Erschlossenheit des Daseins"
(213) Heidegger, M.:" Sein & Zeit", S.296 - 299
(214) Chapelle, A.:" L'Ontologie..", P. 124 .
(٢١٥) عبد الغفار مكاوى : (نداء الحقيقة) ، ص٩٦ .
(216) Langan, T.:" The Meaning of Heidegger", P. 38 .
(٢١٧) إ.م. بوشنكى : (الفلسفة المعاصرة في أوروبا) ، ترجمة عزت قرني في سلسلة عالم المعرفة ، العدد (١٦٥) ، سبتمبر عام ١٩٩٢م، ص٢٨٠ .
(٢١٨) عبد الغفار مكاوى : (نداء الحقيقة) ، ص٩٣ – ١٠٢ .
(219) Heidegger, M.:" Sein & Zeit", S. 298
(٢٢٠) محاولة الوصول إلي الوجود الحقيقي تسمي بالتصميم عند هايدجر ، ولقد ترجم سارتر هذا المصطلح ب engagement وإنتقل إلي الحضارة الأنجلوسكسونية والمجال السياسي علي أنه Commitment بمعني الإلتزام .
(221) Gelven, M.:" A Commentary ..." , P. 170
(222) Steiner, R.:" M. Heidegger..." , S. 166 .

(223) "... Ihrer selbst sicher ist die Entschlossenheit nur als Entschluss"

(224) Heidegger,. M.:" Sein & Zeit", S. 295

(٢٢٥) عبد الغفار مكاوى : (نداء الحقيقة) ، ص٩٢ – ١٠٢ .

(226) Magda, K.:" Heidegger's Philosphy...", p. 169

(227) Langan, T.:" The Meaning of Heidegger", p.38.

(228) Chapelle, A.:" L'Ontologie...", p. 127 .

(229) Ibid, pp. 128 - 130 .

(230) Langan. T.:" The Meaning ...", p.38

(231) Gelven, M.:" A Commentary... ", pp. 171 - 172 .

(232) " Das Dasein räumt ein, sofern es faktisch exstiert"

(233) Heidegger, M.:" Sein & Zeit", SS. 299-300.

(٢٣٤) إ.م.بوشنكي : (الفلسفة المعاصرة في أوروبا) ، ص٢٨٠ .

(٢٣٥) جاك شورون : (الموت في الفكر الغربي) ، سلسلة عالم المعرفة،العدد (٧٦)، ص٢٣٣ – ٢٣٩ .

الفصل السادس

الزمانية بين الوجود الزائف والوجود الحقيقي

تمهيد ....

يستخدم عادة لفظ « الزمان » للدلالة على لحظات التغير ، وهذا هو معنى اللفظ فى اللغة العربية ، والإنجليزية . فالزمان هو المدة المنقضية بين حدث سابق وحدث لاحق، وفيه يصبح الحاضر ماضياً(١) .

والزمان عند بعض الفلاسفة إما « ماض » أو « مستقبل » ؛ فليس عندهم زمان حاضر ، بل « الحاضر » هو الآن الموهوم المشترك بين الماضى والمستقبل(٢) .

أما عند « أفلاطون » فالزمان يرتبط بالحركة والأجسام ، فى حين أن ماهو خارج الزمان يكون ثابتا وليس له ماض أو مستقبل ، وعند « أرسطو » الزمان مقدار حركة الفلك ، ويتضمن أيضاً حركة النفس التى فى الفلك لأنها سبب الحركة بالشوق ، كما سنرى تفصيلا .

وهناك من الفلاسفة من أمثال « هيوم » (١٧١١ – ١٧٧٦ م) من يرى أنه لا وجود لتجربة مباشرة فى إدراكنا للزمان ، وإنما مجرد تتابع للحوادث ، فى حين رأى «كانط » أنه صورة قبلية لترتيب خبراتنا .

ومن ناحية أخرى . رأى « علماء النفس » أن الإنفعالات يمكن أن تشوه إحساسنا بالمدة والتتابع عن طريق درجة إهتمامنا ، أو إنتباهنا ، أو ما نشعر به من ضجر، وإتساقاً مع ذلك ميز « برجسون » بين الزمان الحقيقى أو ما أسماه بالديمومة الحقة التى هى زمان شعورى نفسى من حيث طبيعته ، وتمثل مجرى متحركاً أو تياراً مستمراً يجرى أمام المدرك فى الآن الحاضر ، وهذا الزمان كيفى ، ولا يقبل القياس فى مقابل الزمان العلمى الكمى والذى يمكن قياسه(٣) .

و « فى العصر الحديث » لم يعد هناك إنفصالا حاداً بين المكان والزمان كما كان الحال فى الماضى ؛ بل إن « نظرية النسبية » – مثلا – لم تعترف إلا بمصطلح هو مصطلح « الزمان – المكانى » Le Temps - espace .

وترتبط «فلسفة الزمان– المكانى» بالنظريات الفيزيائية أكثر من غيرها من الفلسفات، وهى تتساءل عن واقعية الزمان– المكانى، فنجد «نيوتن» (١٦٤٣–١٧٢٧م) على سبيل المثال يؤكد على واقعية الزمان والمكان ، ويراهما إمتداداً أو ديمومة لا متناهية تتخذ من خلالها سلسلة الأحداث الطبيعية فى العالم موضعها .

وفى مقابل ذلك « ليبنتز » (١٦٤٦ – ١٧١٦ م) الذى تختفى فى الميتافيزيقا عنده فكرة المكان ، لأن الواقع مكون من جواهر عقلية غير ممتدة (مونادات،وليس مكانياً على الإطلاق ، والمكان عنده ليس إلا ترتيب وعلاقة بين الأجسام يجعل كلاً منها فى موضعه بالنسبة لغيره من الموجودات (ترتيب الترابط)،والزمان أيضاً ليس له وجود حقيقى،وليس جوهراً،وإنما ترتيب لتعاقب أوضاع الأجسام(ترتيب التعاقب)(٤)

كما تتساءل هذه الفلسفة عن طبيعة التعارض بين نظريات الزمان المطلق ، والزمان النسبى ، وعن إمكانية وجود مكان فارغ، أو زمان بلا أحداث ، وعما إذا كان مفهومنا عن العالم الزمكانى يعبر عن وظيفة قبلية تفرضها على الواقع بمعنى أنه فعل من أفعال الذهن كما يرى كانط (٥) .

وينكر القائلون « بالنسبية » الزمان المطلق بحجة أنه لايوجد مقياس واحد للزمان ينطبق على كل عد من الأنساق التى تختلف حركاتها ، وكل إتفاق زمانى بين الحوادث الواقعة فى أماكن مختلفة هو إتفاق نسبى لإختلاف المكان الذى ترصد منه ؛ فكل نسق زمانه الخاص به ، وهو زمانه المحلى ، وهو وحده زمانه الحقيقى Temps Propre وبينما نجد أحد فلاسفة التطور وهو « هربرت سبنسر » (١٨٢٠ –١٩٠٣م) يرجع المكان إلى الزمان، نجد «برجسون» يرجع الزمان المتجانس Temps Homogéne أو نقيض الديمومة إلى المكان ، أما « علماء النسبية » فيجمعون الزمان والمكان فى مفهوم واحد هو الزمان المكانى ، أى الزمان المرتبط بمكان ، ويسمون الزمان بالبعد الرابع للأشياء (٦) .

ولقد دعمت فيزياء النسبية إتجاهاً فى علم الفيزياء الحديث إلى تحطيم المطلقات المنتظمة فى العالم النيوتونى ، ومن نتيجة فيزياء أينشتاين (١٨٧٩ – ١٩٥٥ م) الشعور بأن الزمان مفهوم غير كاف تماماً ، فحاول بعض الفيزيائيين والرياضيين إعادة تفسير زمان شئ ما فى حدود النقطة التى يشغلها فى المكان (ديناميكية المكان) ، وهذا هو مضمون فكرة متصل الزمان – المكان التى إستخدمها الرياضى الروسى «هرمان منكوفسكى » Minkowski فى عام ١٩٠٨ م ، حيث صرح بأن الزمان بعد رابع يتميز بطابع خاص به ، وأنه مستقل عن أبعاد المكان الثلاثة وبوجود علاقة متبادلة بين الأبعاد الأربعة (٧) .

وهذا الرأى من الناحية الفلسفية دليل على أن فكرة إنسياب الزمان لا معنى لها فى الزمكان ذى الأبعاد الأربعة ؛ فالزمان « موجود » فحسب ، وهو لا ينساب ولا يتغير؛ والحوادث نفسها لا تمضى خلال الزمان ، كما أن الزمان لا ينساب عبر الحوادث لتصبح « الآن » الكلية مفهوماً يخلو من المعنى .

ومن ناحية أخرى ، سلطت « الوجودية » الأضواء على المفارقات اللامعقولة التى تكتنف موقف الإنسان فى الزمان كما نجد ذلك عند البيركامى – مثلا – فى أسطورة « سيزيف » (٨) (٩) ؛ فالزمان الوجودى هو الزمان الذاتى أو هو زمان التأثر الوجدانى – وهو ليس كماً ، وإنما « كيف » لا يقبل القياس بخلاف الزمان الموضوعى (١٠) .

وتفكير هايدجر فى الزمان مثال على ذلك النوع الأخير من الزمان ، ولقد مر هذا التفكير بمراحل ثلاث : المرحلة الأولى ،وهى التى تبدأ قبل ظهور (الوجود والزمان فى عام ١٩٢٧ م)، وتتمثل فى المحاضرة التى ألقاها بمناسبة الحصول على دكتوراه التأهيل للتدريس فى الجامعة Habilitation ، وعنوانها «تصور الزمان فى علم التاريخ» ، وفيها ميز بين علوم الطبيعة ، وعلم التاريخ على أساس التمييز بين تصور الزمان عند كلا النوعين من العلوم ؛ فالأولى تعتبر الزمان سلسة من الآنات ذات إتجاه ؛ ويتميز الآن عن الآخر بالموضع الذى يشغله ، وهذا الموضع يتحدد بالنسبة إلى نقطة ابتداء ما ويكون الزمان هنا مجرد ترتيب متجانس من المواقف .

أما الزمان فى علم التاريخ وفى العلوم الإنسانية عامة ، فيقوم على تمايز عصور التاريخ تمايزاً كيفياً ، فيتم حساب السنين أو التقوى بناءاً على قيم ذات تأثير حاسم فى التقويم التاريخى ،وهى قيم لا تقبل التحدد الموضوعى:(الأحداث التاريخية الهامة مثلا) .

وتعد هذه التأملات مجرد تمهيدات بعيدة للنظرة الأساسية التى إنتهى إليها هايدجر فى « الوجود والزمان » عام ١٩٢٧ م وهى المرحلة الثانية فى تفكيره عن الزمان ؛ وفيها جاءت تحليلاته للوجود – للموت ، والضمير ، والذنب – والتصميم جسراً للعبور إلى السؤال عن معنى الهم والأساس الذى يقوم عليه وهو الزمانية (١١) .

فالموضوع الأساسى « للوجود والزمان » هو توضيح أن وجود الآنية وجود زمانى ، وأن المعنى الأنطولوجى للوجود هو الزمان (١٢) .

والزمان عند هايدجر « متناه » Finite - endlich ينشأ عن الهم بوصفه «وجوداً

- للموت » حيث توجد الآنية كموجود متناه ؛ فتناهى « الزمان الأصلى » عند هايدجر هو طابع جوهرى للتزمن (١٣) من حيث أن المستقبل الحقيقى لا يوجد إلا على هيئة إمكانية للإعدام لا سبيل إلى التغلب عليها (١٤) .

فالموت عند هايدجر يشكل التناهى البشرى ، وهو يبحث عن ضرب من الحياة الأزلية وسط الزمانية ، وذلك فى سياق سعيه إلى تجاوز التعاقب الزائل للآنية .

ويكون الكشف عن « الوجود – للموت » ممكناً فقط لأن الآنية توجد بحيث يمكنها أن تستبق ذاتها إلى إمكانيتها ، وبذلك يمكنها فهم الوجود بدءاً من الزمان ، وأيضاً معنى الوجود بما هو كذلك .

والآنية حين تستبق نفسها إلى أقصى إمكانياتها (حين توجد – للموت) ، ترتد فى نفس الوقت إلى زمنها الذى كان ، أى زمنها المنقضى ، وهى تحتفظ بهذا الزمن المنقضى ، ولا تستطيع أن تكون منقضية بحق إلا بقدر ماتحيا فى المستقبل ، فالإحساس بالنهاية هو الذى يحيى الماضى على نحو ماترى فى أعمال «مارسل بروست» (١٥) الروائية التى يذوب فيها المستقبل والماضى والحاضر فى وحدة واحدة تكون الشخصية الرئيسية فى هذه الأعمال (١٦) .

وفى عرضنا لتصور الزمان كما ورد فى المرحلة الخاصة « بالوجود والزمان » نتناول الزمانية بوصفها المعنى الحقيقى للهم فى ضوء عناصرها الثلاثة ؛ الفهم – التأثر – الوجدانى ، السقوط (الكلام) ، ثم طبيعة زمانية الوجود – فى – العالم ، فتصور الزمان الزائف عند هايدجر أو المفهوم الدراج للزمان (وفى ذلك نوجز موقف هايدجر من تفسير أرسطو ، وهيجل ، وكانط للزمان) ، ثم نتناول الزمانية والتاريخية بين الوجود الحقيقى والزائف لننتهى أخيراً إلى صورة الزمان الحقيقى كما وردت فى «محاضرة الزمان والوجود » عام ١٩٦٢ م وهى التى تمثل المرحلة الثالثة التالية للوجود والزمان ، وفيها ننتقل من الدراسة الأونطيقية للآنية إلى الرؤية الأنطولوجية العميقة لبنية الآنية الحقيقية تمهيداً لفهم معنى الوجود .

وإذا كان هايدجر لم يف ما وعد به فى نهاية « الوجود والزمان » من إدراك زمانية الآنية على أنها زمانية فهم الوجود ؛ أى أنه كان عليه أن يبحث عن طريق يؤدى من الزمان الحقيقى إلى معنى الوجود ليبين أن الزمان هو أفق الوجود ، فإنه قد إستطاع فى «محاضرة الزمان والوجود » أن يحقق ماوعد به .

ونحاول فى هذا الفصل الإجابة على السؤال التالى : -

ما هى أهم سمات الزمانية الحقيقية عند هايدجر ؟

أولا : الزمانية بوصفها المعنى الحقيقى للهم : Zeitlichkeit - timeishness

(أ) الإنبثاقة (١٧) الزمانية الأولى : زمانية الفهم

يقول هايدجر :

« ... *إن التفسير الزمانى للآنية اليومية يجب أن يبدأ من التركيبات الوجودية التى يقوم عليها إنفتاح الآنية ؛ وهى الفهم أو التأثر الوجدانى ، والسقوط ، والكلام ، وتتجلى أساليب تزمن الزمانية من خلال هذه الظواهر لتمدنا بأساس تعريف زمانية الوجود - فى - العالم* » [١٨] .

يتبين لنا من ذلك النص أن التمييز بين « الزمانية الحقيقية » و « الزمانية الزائفة» - وهو موضوع هذا الفصل - لا يكون متاحاً إلا ببحث الفهم ، والتأثر ، والسقوط ، والكلام لنرى دور الزمان فيها ، ونبين أنها فى صميمها زمانية ، ولذلك يجمع هايدجر الخيوط التى سبق أن قدمها متفرقة إضاءة للبناء الكلى ، ومحاولة لفهمه على نور الزمانية [١٩] ، وهو فى ذلك ينتقل من الكشف الوجودى للآنية إلى كشف أنطولوجى يفسر فى ضوء الزمان .

يبدأ تحليل هايدجر للزمانية بتفسيره الأنطولوجى للهم ، ويرى أن الهم يقوم على أساس الزمانية ؛ فالآنية وجود متزمن بزمان أو هى عملية تزمن ، لأنها تشير دائماً وبالضرورة إلى مستقبل - ماض - حاضر ، والزمانية تتضمن هذه اللحظات الثلاث التى تؤلف أفق الآنية ، ويناظر كل لحظة منها عنصر من عناصر الهم [٢٠] .

ويؤيد ذلك تعريف هايدجر لظاهرة الهم ، وهو تعريف سبق أن أشرنا إليه ؛ وهذا نصه :

« ... *ظاهرة الهم هى الوجود بالفعل ، المستبق لذاته - فى (العالم) بوصفه وجوداً - بالقرب من (الموجودات التى نلقاها داخل العالم)* » .

ويعنى هذا التعريف أن الوحدة الأصلية لبنية الهم تتمثل فى « الزمانية » : فالوجود المستبق لذاته يتأسس على « المستقبل » ، وفى « الوجود - بالفعل - فى » تتضح سمة « الوجود الماضى » ، أما « الوجود بالقرب - من » (الموجودات) ، فهو ممكن من خلال الحاضر [٢١] .

و « الهم » عند هايدجر يجمع بين «الوجود الماهوى والوجود الفعلى، والسقوط» ؛ الأول مرتبط بالمشروع الذى تلقى فيه الآنية نفسها على إمكانياتها التى لم تتحقق بعد ، وذلك هو تزمن المستقبل، و « الوجود – بالفعل » أو كون الآنية ملقى بها – هناك هو عنصر أساسى للهم يقوم على أساس « الإنقضاء »[٢٢] ، وهذا الإنقضاء يمكن الآنية من أن توجد ، و« السقوط » هو العنصر الثالث من العناصر المكونة للهم ، وهو الضياع فيما هو حاضر ، أى « الوجود – بالقرب » مما هو كائن وقريب داخل العالم[٢٣] .

يتضح لنا مما سبق الزمانية هى المعنى الأنطولوجى الحقيقى للهم ؛ فهى التى تبرز الإرتباط الأصيل بين عناصره المكونة له ، ولحظات المستقبل ، والماضى ، والحاضر ماهى إلا صوراً متضامنة الهم؛ لأن الآنية فى أساسها تزمن أو هى زمانية من حيث الماهية[٢٤].

وعلى ذلك ، فمن الضرورى أن نتناول ظواهر الفهم ، والتأثر الوجدانى ، والسقوط ، والكلام للكشف عن زمانية كل منها ، وبالتالى لتوضيح دور الزمانية دور الزمانية كمعنى أنطولوجى حقيقى للهم .

***

يرى هايدجر أن :

« ... *الفهم Verstehen - Understanding سمة أصلية لوجود الآنية ، فهو تعبير عن سلوك الآنية نحو الموجودات ein Verhalten zu Seienden ، لأننا نلتقى بالموجود فقط فى ضوء فهم الوجود Seinsverstandnis ، وإذا كان الفهم سمة أساسية للوجود الماهوى ، فهو شرط إمكانية كل أساليب السلوك العملى منها والمعرفى بالنسبة للآنية .. كما أن التفسير المكانى للآنية القائم على الزمانية يمكن أن يمهد السبيل إلى وضع السؤال عن فهم الوجود بصفة عامة .. فالزمانية هى شرط إمكانية كل فهم للوجود* »[٢٥] .

ولكن كيف يمكن أن تكون الزمانية شرطاً لإمكانية الفهم ؟

أوضح هايدجر أن الفهم « شروع » على إمكانات الوجود الخاصة ، وأنه تفتح لإمكانية الوجود ، وأن كل أشكال المعرفة وأساليبها يقوم على هذا الفهم .

يقـــول :

« ... *الفهم يعنى المشروع Entwurf ، وفى هذا المشروع تبقى الذات فى كل*

الأحوال فى صورة إمكان ... وهذا الفهم ليس تأملا للذات ؛ وإنما ... أسلوب لوجود الآنية بوصفها إمكانية ، وطريقة لوجودها الحر .. ولأن الآنية أساساً وجود – فى – العالم ، فإن المشروع يكشف فى كل الأحوال عن إمكانية الوجود – فى – العالم – مع – الآخرين ، ويتجه نحو الموجودات – فى – العالم ؛ أى أنه من خلال فهم الذات يدرك الوجود – فى – العالم بما يتضمن من إمكانيات الوجود – مع – الآخرين ، والتعامل مع الموجودات داخل العالم » (٢٦) .

ويعنى هذا أن « الفهم » عند هايدجر تركيب وجودى أساسى معناه المشروع ، فهو لا يميز أى لون من ألوان المعرفة بمعنى إدراك شىء ما من حيث الموضوع ؛ وإنما هو بمعنى أنطولوجى المشروع المتجه نحو إمكانية الوجود التى توجد من أجلها أى آنية .

وجدير بالذكر أن « الشروع » على الإمكانيات مرتبط بالمستقبل[٢٧، ٢٨] ، أو هو تزمن للمستقبل ، علماً بأن الآنية هى إمكانية وجودها بقدر ما تكون فى المستقبل[٢٩].

و « المستقبل » هو اللحظة الأهم من لحظات الزمان الثلاث ، وهو يسبق اللحظتين الأخريين : الماضى والحاضر ؛ فهو يقوم على قدرة الآنية على التوجه نحو إمكانياتها ، ويتولد بفعل تكوين مشروعات تسعى إلى تحقيقها ، فالآنية مستقبل فى وجودها ؛ لأنها بتركيبها قادرة على التوجه نحو ماهو آت (٣٠) ، والزمانية تتزمن إبتداءً من المستقبل ، كما أن تحليل الزمان يجب أن يبدأ بالفحص عن حقيقة المستقبل إستناداً إلى أن إستباق الآنية لنفسها – وهو اللحظة الأساسية الأولية فى الهم – يقوم على المستقبل .

ذهب هايدجر إلى أن المشروع أو زمانية الفهم تكون زائفة أو حقيقية eigentlich ؛ فأما عن الزمانية الزائفة للفهم ، فيقول :

« ... الآنية لاتوجد بإستمرار بوصفها آنية مصممة ، ولكنها عادة غير ذلك منغلقة ، ومحتجبة عن ذاتها وعن قدرتها الصميمة على الوجود ، فلا تضع ممكناتها فى صورة المشروع .. فزمانية الآنية لا تتزمن بإستمرار مع زمانية المستقبل الحقيقى ... ويتسم فهم الذات الزائف عن طريق الأشياء بالتوجه نحو المستقبل ، ولكنه مستقبل زائف يوصف بأنه توقع Expecting, awaiting Gewärtigen ... فالآنية الوقائعية يمكن أن تدرك ذاتها أساسا عن طريق الموجودات داخل العالم التى تلتقى بها ، ويتحدد

وجودها لا عن طريق ذاتها أساساً ، وإنما عن طريق الأشياء ، والآخرين – في – العالم، هذا هو الفهم الزائف ، وفيه لا تدرك الآنية ذاتها عن طريق إمكان وجودها ، وإنما من خلال الأشياء والآنيات المصاحبة لها » (٣١) .

يتضح من النص السابق أن الوجود اليومى المعتاد للآنية يقوم على الإنشغال بالأشياء ، والموجودات الحاضرة أمامها أو فى متناول يدها ، وأن الآنية تستغرق فيها ؛ فلا تفهم ذاتها إلا من خلال هذا الإنشغال ، وتعجز عن العودة إلى إمكان وجودها الخالص من كل العلاقات ، وتصبح تحت تأثير الإنشغال فى حال « توقع » أو تهيؤ لما تأتى به الموجودات المنشغلة بها أو لما تأباه عليها ، وبذلك يصبح المستقبل الذى «تتزمن» به مستقبلا زائفاً ، ونوعاً من التوقع يجعلها تعيش فى مواقف الإنتظار ، والرجاء ، والتطلع ، والرغبة (٣٢) .

و المستقبل الزائف » لا يرى الممكنات من خلال الآنية ، وإنما من خلال الأحداث المحيطة بالنشاط اليومى لها ، ويضع مشروع الممكنات فقط من خلال ما تهتم به الآنية اليومية ؛ ويعنى ذلك أن الفهم الحقيقى أو الإستباق – كما سنرى – تتجه فيه الآنية نحو المستقبل ، فى حين أن « الفهم الزائف » أو « الإنتظار » يتجه فيه المستقبل نحو الآنية (٣٣)، أو بعبارة أخرى إن « الفهم الزائف » يقوم على نسيان الماضى ، وتجاهل أصل الذات وأصل الأشياء مما يساعد على الإنخراط فى عالم الإهتمام اليومى (٣٤).

يرى هايدجر أن الآنية الحقيقية والزائفة يتزمن كلاهما بالمستقبل ؛ فالتزمن بالمستقبل حقيقى وزائف ، ويصدق فى الحالين تعبير الإستباق Das Sich - vorweg الخاص بالوجود الماهوى للآنية .

ولكن كيف تصور هايدجر زمانية الفهم الحقيقى أو التزمن الحقيقى للمستقبل ؟

يقول هايدجر :

« *... الزمانية الأصلية والحقيقية تتزمن من خلال المستقبل الحقيقى ، وفى وجودها المستقبلى توقظ الحاضر ... وينكشف المستقبل الحقيقى فى التصميم* (٣٥) *... والتصميم هو الإسم الذى أطلقناه على الوجود الماهوى الحقيقى* (٣٦) *... ويكون التصميم المستبق لذاته ممكناً فقط عندما تتجه الآنية كموجود – إلى ذاتها دائماً ، أى عندما تكون مستقبلية Zukünftig فى وجودها بصفة عامة »* (٣٧) .

فالإستباق هو التزمن من خلال المستقبل ، ولاتقدر عليه غير الآنية الحقيقية التى تعود إلى ذاتها أو تحققها ، وتستبق نفسها إلى مستقبلها ، وهذا هو المستقبل الأصلى والحقيقى الذى تحدده بنفسها لا بما يمليه عليها « الناس »(٣٨) .

لذا تكشف تجربة « الهم » عند هايدجر عن بنية الآنية بوصفها تصميماً مستبقاً Vorlaufende, Entschlossenheit يشرع نفسه إلى الأمام فى الأفق المفتوح للوجود الماهوى ، والهم يحقق للآنية حرية تحميها من الإنخراط الكلى والسلبى فى « الآن والهناك » ، ولأنه بوسعها أن تعرف إمكانياتها ، يمكنها أن تستبقها ، وأن تحقق الحضور لهذه الإمكانيات الآن ، مما يجعل مستقبل الآنية – بمعنى – ما – موجوداً الآن ، ولأنها تدرك أوجه هذه الممكنات التى تشكل ما تتسم به من صيرورة ، فإن هذا المستقبل يصبح أساس تطور الآنية الذاتى بأسره ؛ ويفسر لنا ذلك لماذا كانت الإنبثاقة الزمانية الأساسية للآنية عند هايدجر هى « المستقبل » .

ولايقصد بالمستقبل هنا « لحظة – ليست بعد – واقعة » ؛ بل العملية التى بها تصل الآنية إلى ذاتها فى ضوء إمكاناتها ؛ فالآنية فى بحثها عن الوجود تستبق ذاتها بإستمرار ، وبذلك يكون المستقبل أكثر أبعاد الزمان مباشرة وحضوراً(٣٩) .

(ب) الإنبثاقة الزمانية الثانية (الماضى) : زمانية التأثر الوجدانى :

قام هايدجر بقلب الصورة المألوفة للزمان فى حركته من الماضى إلى الحاضر ثم المستقبل رأساً على عقب ؛ فالإنقضاء أو الزمان المنقضى Die Gewesenheit ينبثق عنده – على نحو من الأنحاء – من المستقبل(٤٠) ، وهو ذو أهمية تالية للمستقبل ؛ أما الحاضر فهو أقل الإنبثاقات الزمنية أهمية .

ويترتب على ذلك أنه لا ينبغى تفسير المستقبل بأنه « ماليس بعد » ، ولا الماضى بأنه « مالم يعد » ؛ وإنما يفسر كل منهما فى ضوء وجود الآنية ؛ فالمستقبل يعنى أن الآنية موجودة بحيث تتوجه بذاتها إلى ......، والماضى يعنى أن الآنية موجودة بحيث يكون وجودها منقضياً فى الزمان(٤١) .

ومن ناحية أخرى ، فإن الآنية تمتلك ماضيها « الآن » بفضل مستقبلها الذى تتجه إليه فى مشروعها ، مما يعنى أن تأمل صفة التناهى الخاصة بالآنية يكشف عن

إندماج الماضى والمستقبل أحدهما فى الآخر من حيث إنها « وجود – للموت – ملقى – به – فى – العالم » (٤٢) .

يقول هايدجر :

« ... *الفهم لا يكون أبداً حراً طليقاً ، وإنما يصاحبه دوماً التأثر الوجدانى ... ويتحقق الإنفتاح للوجود – هناك عن طريق حالات التأثر الوجدانى الخاصة بالآنية ، والعكس صحيح .. وإذا كان الفهم يتأسس على المستقبل ، فإن التأثر الوجدانى يتزمن أساسا مع الماضى* » (٤٣) .

فالتأثر الوجدانى يضع الآنية فى مواجهة واقعة إرتمائها بحيث لا تعرف هذا الإرتماء من حيث هو كذلك ، وإنما ينكشف من خلال الحالة التى تكون عليها الآنية . « فالوجود – الملقى به » يعنى وجودياً أن تتأثر الآنية وجدانياً .

ومن ناحية أخرى ، فإن مصطلح « الوجود بالفعل » الذى أورده هايدجر فى تعريف البنية الكلية للهم يعبر عن المعنى الوجودى الزمانى لوجود الموجود الملقى به مادام موجوداً ، والآنية يمكنها أن توجد كموجود ملقى به فقط ، لأن الهم يقوم على ما إنقضى أو ماقد كان Schon war, having - been « ... فمادامت الآنية موجودة يمكنها أن تكون ماضيها ... » ذلك أن وجود الآنية – هناك يتجه نحو الحدث الذى يمثل بدايتها ، لأنه ماض معطى . ولأن وجودها يتأثر تماماً بما قد حدث (٤٤) .

نستنتج مما سبق أن تزمن التأثر الوجدانى يقوم على « الإنقضاء » ، لأن الوجدانية هى التى تتيح للآنية أن تنفتح على « إلقائها » أو كونها ملقاة – هناك ، موجودة بالفعل وجوداً واقعياً لم تختره الآنية ، علماً بأن الطابع الوجودى الأساسى للتأثر هو الإعادة أو الإستعادة ، وهذه لا توجد الإنقضاء ولا تنتجه ، وإنما التأثر هو الذى يكشف للتحليل الوجودى عن أحوال الإنقضاء ، وهو الذى يعيد الآنية أو يستعيدها إلى حالة وجدانية عاشتها فى الماضى (٤٥) .

ولا يعنى ذلك أن نستبعد المستقبل والحاضر من حالات التأثر الوجدانى ، وإنما يعنى أن الإنقضاء هو الإنبثاقة المميزة للتأثر الوجدانى ، ومع ذلك فهو لا يخلو من خصائص الحاضر والمستقبل .

وكما أن زمانية الفهم تقوم على المستقبل الحقيقى أو الزائف ، فكذلك زمانية التأثر الوجدانى تقوم على إنقضاء حقيقى أو زائف ؛ يقول هايدجر :

« ... مواجهة الآنية لوجودها الملقى به الذى يكشف عنها إما بصورة حقيقية أو يحجبها بصورة زائفة تصبح ممكنة فقط وجودياً إذا كان وجود الآنية دوماً وجوداً منقضياً» [٤٦] .

ولكن ما هى صورة الإنقضاء الحقيقى عند هايدجر ؟

يجيب هايدجر بأنه *فى الفهم الحقيقى تحتفظ الآنية بما إنقضى منها أثناء الإستباق ، فالآنية « تسترد » نفسها فى أثناء هذا الإستباق ، وتعود من جديد إلى الإمكانية الحقة لوجودها ، « ... فالإتجاه الحقيقى نحو التصميم المستبق للذات هو فى نفس الوقت (عودة) إلى هذه الذات الصميمة ، ويتيح ذلك للآنية أن تتحمل بتصميم هذا الموجود الذى وجد بالفعل ... فإذا كان الوجود المنقضى حقيقياً فهو يسمى بالتكرار Wiederholung - Repitition »* [٤٧] .

أما إذا إقتصرت الآنية على إكتساب إمكانياتها من تعاملها مع الموجودات موضوع إهتمامها ، نسيت ما كانته وما يمكن أن تكونه ؛ فالنسيان Vergessenheit, Having Forgotten حال زائفة من أحوال تزمن الإنقضاء [٤٨] .

يقول هايدجر عن الإنقضاء الزائف :

« ... عندما تضع الآنية مشروعها بطريقة زائفة نحو الإمكانيات المستمدة من موضوع الإهتمام (الحاضر الزائف كما سيأتى) ، فإن ذلك يكون ممكناً فقط لأن الآنية قد نسيت ذاتها فى إمكانياتها الصميمة الملقى بها فى الوجود ... وهذا النسيان ليس عدماً ، وليس إخفاقاً فى التذكر ؛ إنه بالأحرى أسلوب إنبثاقى إيجابى يعبر عن الإنقضاء » [٤٩] .

أوضح هايدجر الفرق بين الإنقضاء الزائف والإنقضاء الحقيقى عن طريق ظاهرتين للتأثر الوجدانى هما الخوف والقلق بقول فى ذلك :

« ... القلق والخوف لاينفصلان فى مجال الخبرة ، وكلاهما يحدد ذاته من خلال الآخر ... الخوف ينتج عن موجودات نهتم بها فى العالم المحيط ، ... والقلق ينشأ عن الآنية ذاتها ... القلق يصدر عن الوجود – فى – العالم بوصفه وجوداً ملقى به – للموت ، وعندما نفهم ذلك زمانياً ، فإنه يعنى ... أن المستقبل وحاضر القلق يتزمنان من خلال الوجود الأصلى للماضى بمعنى إمكانية التكرار [٥٠] *.... فمن*

يصمم لا يعرف الخوف وإنما يدرك إمكانية القلق .. التى تحرر الآنية من أجل وجودها الحقيقى » [٥١] .

والخوف عند هايدجر يعيد الآنية إلى الوراء ، إلى وجودها المنقضى الذى يقع عليه تهديد المستقبل ، والخوف من ناحية أخرى نوع من نسيان الذات يميز الإنقضاء الزائف ، لأنه من خلال نسيان وجود الذات تبتعد الآنية عن الإهتمام بسؤال الوجود ، وتفر من وجودها المنقضى ؛ أما فى القلق فيتجلى عبث الإنشغال بالموجودات وإستحالة وصول الآنية إلى ذاتها عن طريق هذا الإنشغال .

وإذا كان « الخوف الزائف » يتميز زمانياً بالنسيان ، فإن « القلق الحقيقى » يتزمن بالتكرار ، أو أن التكرار هو الأساس الأنطولوجى للقلق ، يقول هايدجر عن زمانية القلق :

« ... تعد ظاهرة القلق حالة أساسية للتأثر الوجدانى ... فهو يجعل الآنية فى مواجهة وجودها الصميم الملقى به ، ويكشف عن وحشة الوجود اليومى – فى – العالم .... وعلى الرغم من أن الخوف والقلق يقومان أصلا على « الإنقضاء » فإن لكليهما مصدراً مختلفاً بالنظر إلى تزمنه مع زمانية الهم : القلق ينبثق من (مستقبل) التصميم ؛ بينما ينشأ الخوف من (الحاضر) الضائع » [٥٢] .

يرى هايدجر أن « موضوع القلق » ليس محدداً ، فما يهددنا لا يصدر عن الموجودات – فى – متناول اليد أو الموجودات الحاضرة ، وإنما لأن هذه الموجودات لم تعد لها فى العالم المحيط أى دلالة أو سمةوظائفية Bewandtnis - Involvement ، فالقلق يقلق على الآنية العارية الملقى بها فى وحشة العالم ، ويعيدها إلى واقعة إرتمائها فى الوجود ، وهذه العودة لا تتسم بالنسيان الهروبى ولا بالتذكر ؛ أنه يعيد إرتماء الآنية بوصفه أمراً ممكناً يمكن تكراره ، وبهذه الطريقة يكشف عن إمكانية الوجود الحقيقى للآنية ، وهى إمكانية تعود « بالتكرار » إلى الوجود – هناك الملقى به ، وتعود بوصفها مستقبلا تتجه إليه الذات .

والعالم ذاته كسمة أساسية لوجود الآنية يتم الكشف عنه من خلال «عدم القلق» ، وبمواجهة عدم القلق تثب الآنية وثبة واحدة وراء الموجودات ككل ، ووراء ذاتها قبل أى شئ آخر ، ومن ماهية العدم أن يبتعد عن ذاته كى يتجه إلى الموجودات المغايرة له

ككل ، ومن ماهيته أيضاً – إستناداً إلى كونه إمكاناً مفتوحاً – الكشف عن الزمانية بوصفه إنقضاءاً(٥٣) .

(جـ) الإنبثاقة الزمانية الثالثة (الحاضر) : زمانية السقوط - Gegenwart Present إذ كان « الفهم » قد أصبح ممكناً عن طريق « المستقبل » « والتأثر الوجداني» قد إستمد معناه الوجودى من « الماضى » ، فإن العنصر الثالث فى بنية الهم وهو « السقوط » يستمد معناه الوجودى من « الحاضر » وهايدجر يقصر هنا تحليله الزمانى للسقوط على ظاهرة « الفضول » التى يتضح فيها زمانية السقوط إلى حد بعيد(٥٤) .

والحاضر فى « النظريات التقليدية للزمان » هو النقطة الدالة الوحيدة للواقع والوجود ، وهو أوفر الحظات الزمانية الثلاث عناية به لدى الفلاسفة ؛ رفعه البعض إلى درجة السرمدية ؛ لأن السرمدية حضور دائم ، وجعلوا الماضى والمستقبل فى المقام الثانى، فحرموا بذلك الزمان من بعدين من أبعاده مع أنه لايوجد إلا بالأبعاد الثلاثة معاً .

والأمر عند « هايدجر » جد مختلف كما رأينا ؛ فالحظة الأهم بين لحظات الزمان هى « المستقبل » الذى يسبق كلا من اللحظتين الأخريين : الماضى والحاضر .

أما الحاضر عند هايدجر فيناظره « السقوط » حين يكون الوجود زائفاً ؛ أما حضور الوجود الحقيقى – كما سنرى – فهو « الوجود – فى – موقف » ؛ موقف من يدرك المهام الملقاه على عاتقه (٥٥) .

وغنى عن البيان أن « الحضور – فى – العالم » بمعنى « سقوط الإمكانيات » ليس أمراً شائناً ؛ بل هو أمر ضرورى لتحقيق الإمكانيات ، بل هو الطريقة الوحيدة للحضور – لدى – العالم (٥٦) .

ويرتبط السقوط بلحظتى الماضى والمستقبل أيضاً ، فالأساس الأنطولوجى للماضى فى ضوء السقوط هو رؤية الماضى من خلال سلسلة من الحوادث الواقعية التى لم تعد موجودة بعد « النسيان » أكثر منه رؤية للماضى بوصفه ممكنات ذات دلالة «التكرار» ؛ أما الأساس الأنطولوجى للمستقبل بالنسبة للسقوط ، فهو ينحصر فى الحوادث الواقعية التى لم تحدث بعد « التوقع » أكثر منه مشروع ممكن لإمكانيات الآنية «الإستباق»(٥٧) .

وبصفة عامة ، فإن الإنبثاقة المميزة للسقوط هى « الحاضر » ؛ أقل الإنبثاقات

دلالة من حيث القيمة الأنطولوجية .

وإذا إستطاعت الآنية المصممة أن تستعيد ذاتها من السقوط ، فانها توجد « هناك» وجوداً حقيقياً فى « اللحظة » Augenblick - Moment of Vision من خلال الموقف المنفتح .

يقول هايدجر :

« ... الحاضر فى الزمانية الحقيقية والمعبر عن الذات الحقيقية نطلق عليه إسم اللحظة ، هذا المصطلح ينبغى فهمه بالمعنى الإيجابى بوصفه إنبثاقاً (٥٨) ... وفى اللحظة كإنبثاقة زمانية تتجه الآنية المصممة إلى الإمكانيات الواقعية للموقف ... وهذه اللحظة يتم أولا وقبل كل شئ بما يتكون منه موقف الفعل: إنها أسلوب الوجود المصمم ، وفيه تجعل الآنية بوصفها وجوداً – فى – العالم عالمها تحت مرمى بصرها .. كما يتأسس الوجود الماهوى – مع – الآخرين على التفرد الأصيل للفرد ، ويحدده الحضور بمعنى « اللحظة » ... (أى أن) اللحظة حضور لموجود حاضر يعبر وجوده عن المشروع ، كما أنها تكشف عن الموقف الذى وقع عليه التصميم » (٥٩) .

يتضح من النص السابق أن « اللحظة » عند هايدجر تعبر عن زمانية الآنية الأصلية والحقيقية ، كما تمثل النوع الأصلى والحقيقى من الحاضر بوصفه حضوراً Gegenwärtigen - enpresenting ، والحضور يعبر عن ذاته فى الآن ، أما «الآن» Jetzt - now فبوصفه الزمن الذى تلتقى فيه الموجودات ينشأ من الزمانية الأصلية ، ولما كان « الآن » ينشأ دائماً من الحاضر ، فإن ذلك يعنى أن « الآن » ينبعث من ، ويصدر عن «اللحظة» .

ذهب هايدجر إلى أن « كيركجور » (١٨١٣ – ١٨٥٥ م) قد يكون أول من أدرك الظاهرة الأونطيقية « للحظة » على نحو عميق ، ولكنه لم ينجح فى تفسير اللحظة وجودياً ؛ فهو ينطلق من المفهوم الدارج للزمان ، ويعرف اللحظة من خلال الآن، والوجود – فى – الزمان ، فالزمان الدارج يعرف « الآن » فقط ، ولا يعرف اللحظة ، ولا يمكن فهم ظاهرة « الحلظة » من الآن كما حاول أن يفعل كيركجور الذى أراد بمفهومه عن اللحظة أن يؤسس العلاقات المفارقة بين الآن والأبدية .

أما « هايدجر » فيرى أن الآن لا يفسر ظاهرة اللحظة حتى إذا نظرنا إلى « الآن فى

بنيته الكاملة » ؛ فاللحظة [٦٠] عند هايدجر ظاهرة أصلية تعبر عن « الزمانية الأصلية» بينما الآن مجرد « ظاهرة ثانوية »للزمانية[٦١] .

ومن ناحية أخرى ، ثمة إختلاف آخر بين كيركجور وهايدجر فيما يتعلق بظاهرة « اللحظة » ؛ ذلك أننا نحقق الوجود الحقيقي عند كيركجور في اللحظة التي نوجد فيها أمام الله ، وهي نفسها لحظة المعرفة الذاتية ، ونحققه في الفعل الذي نريد به المسيح ، وهو الفعل الذي نريد به أنفسنا ، فإرادة شئ واحد هي أيضاً إرادة ماهو أعلى ؛ أي مفارقة المسيح والحياة المسيحية هي التي تضفي على المرء ما يسميه كيركجور بطهارة القلب ، وهي النزاهة والأصالة الوجودية .

أما عند هايدجر ، فاللحظة الحاسمة هي « لحظة مواجهة الموت » ، وليس « لحظة وجودنا أمام الله » ؛ فإستباق الموت بتصميم يعني أن الآنية تجد فيه إكتمالا ما ؛ لأن الموت يضع حداً لوجود الآنية من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، يجعل من الممكن أن تكون هناك وحدة للوجود ، كما أنه يحررني من سطوة « الناس »[٦٢] .

ولا ينفي ذلك أن « اللحظة أمام الله » عند كيركجور ، و« اللحظة في مواجهة الموت » عند هايدجر كليهما يحمل إيحاءات أخروية ، ولكن الأزلية التي تجاوز الزمان ، والتي تحدث عنها كيركجور تصبح عند هايدجر ضرباً من الأزلية داخل الزمان ؛ إنها اللحظة التي يجتمع فيها ماضي ، وحاضري ، ومستقبلي في وحدة الذات العارفة[٦٣] .

ونستخلص من ذلك أن « اللحظة » أو الحاضر الحقيقي عند هايدجر ليس نقطة «آن » في مجرى تتابع زمني داخل العالم ، وإنما أسلوب إنفتاح الآنية على مايقابلها ويواجهها ، ويتوقف هذا على أسلوبها المتميز في الوجود ، وقدرتها على أن تكون ذاتها وترتبط بالتصميم ، وبها يسترد الحاضر الحقيقي من التشتت والإنشغال[٦٤] .

ويمكن القول بأن الدلالة الأصلية للحظة الحاضرة تقوم على إدراك الآنية لنشاطها بوصفها فعلا ، ولذلك فإن إدراك الزمان بوصفه سلسلة من اللحظات المنفصلة أو الآنات المستقلة بعيد تماماً عن التجربة الوجودية [٦٥].

أما الآنية التي تحقق وجودها بحيث تتوحد فيه الإنبثاقات الزمنية الثلاث ، فهي تتمتع بنوع حقيقي من الوجود في الحاضر ، وهو ما يسميه هايدجر « باللحظة » فالحاضر الحقيقي يتخذ موضعه في اللحظة الكاملة ، وفيها أرتبط بماض أستعيده عن

طريق مستقبل أشرع نحوه فى ضوء التصميم ، والقصدية تلعب دوراً هاماً فى فعل التصميم الذى يؤكد على أقصى حد من إمتلاك الذات لذاتها[٦٦] .

وإذا كانت « اللحظة » هى صورة الحاضر الحقيقى عند هايدجر ، فما هى صورة الحاضر الزائف ؟

يسمى هايدجر التعبير المقابل « للحظة » بوصفها حاضراً حقيقياً « بالحاضر الزائف أو الإحضار « Gegenwärtigen - making present ، يقول :

« .. *كل حاضر يحقق الحضور ، وليس كل حضور يوصف بأنه « اللحظة » فالحاضر الزائف خلو من التصميم ، ولا يكون واضحاً إلا فى ضوء التفسير الزمانى المسقوط فى عالم الإهتمام ... (أما) اللحظة فعلى النقيض من ذلك تتزمن من خلال المستقبل الحقيقى* »[٦٧] .

ويعنى ذلك أن التزمن الزائف للفهم يقابله فى إنبثاقة الحاضر « الإحضار » ، ومعنى الإحضار « أن الآنية لا تفهم ذاتها إلا من خلال ما تنشغل به ، وما يكون حاضراً أمامها » ، فى حين أن التزمن الحقيقى مرتبط بالمستقبل ، ولا يشتت نفسه فيما ينشغل به .

وعلى ذلك ، فأى نظرة للزمان تؤكد على ماهو واقعى تجعل من الحاضر أساس الزمان ، وهذا الحاضر عند هايدجر وجود زائف أشبه « بالإحضار » القائم على الموجودات الحاضرة داخل العالم[٦٨] ، وهو يحول الحضور إلى وجود – فى – متناول ، ووجود حاضر تنشغل به الآنية فى عالمها اليومى، وتلتقى به وجهاً لوجه ، وتتعامل معه ، ولا يتيسر ذلك إلا بإحضاره أى جعله حاضراً .

والإحضار هنا يقوم على التصور الدراج للزمان الذى يسلم بحضور الأشياء دون أن يلقى بالاً إلى الكيفية التى يكون بها الحاضر .

يضرب هايدجر مثالا للحاضر الزائف أو الإحضار « بالفضول » فيقول :

« ... *الفضول كمظهر من مظاهر سقوط الآنية يبحث فقط عن الرؤية من أجل الرؤية ، وفى الإحضار الذى يرتبط بالفضول تتحقق وحدة إنبثاقية للأخير من المستقبل الماضى .. والفضول ذو علاقة بالمستقبل ، وهو فى ذلك لا يتوقع إمكانية ما ، وهو فى نهمه لما هو جديد يرغب فقط فى هذه الإمكانية بوصفها واقعاً فعلياً .. كما أن*

الإحضار الذى يثب من التوقع لإمكانية محددة يتيح للآنية من الناحية الأنطولوجية عدم إستقرارها فى مكان معين ، وهو الأمر المميز للفضول ... وهو أيضاً الشرط الوجودى - الزمانى للتسلية ، وبذلك يصبح عدم الإستقرار فى أى مكان هو الأسلوب الأخير للإحضار ، ويمثل الظاهرة المقابلة للحظة ؛ فاللحظة تضع الموجود الماهوى فى الموقف ، وتكشف عن الـ « هناك » بمعناها الحقيقى [٦٩] ... وكلما كان الحاضر زائفاً ، أى كلما إتجه الإحضار نحو ذاته ، أمعن فى الفرار من مواجهة إمكانيات الوجود ؛ بل وأغرق فى حجب هذه الإمكانيات ... إن الفضول يهتم حقيقة بما يجئ فى المستقبل ، ولكنه ينسى ما قد حدث قبلا ... وذلك هو الشرط الأنطولوجى للفضول ذاته » [٧٠] .

نستخلص مما سبق أن الحضور - فى - العالم سقوط للإمكانيات عند هايدجر ، وأن الموجود الساقط - كما سبق أن بينا - يتميز باللغو ، والإلتباس ، والفضول ، أما عن الفضول ، فهو ميل الآنية نحو إمكان الرؤية ، وشعورها بالحاجة إلى الوثوب إلى الأمام نحو مالم يشاهد بعد ، إنه يمنع الآنية من التوقف عند شئ ما ، ويدعوها إلى تجاوز الحاضر المعلوم إلى المجهول الممكن ؛ إنه نزوع إلى مشاهدة «الغير» و «الجديد» ، وهو الشكل الأقصى للمستقبل الزائف ؛ لأنه محاولة دائبة لإحضار المستقبل أى لجعله حاضراً[٧١].

وفى الفضول نوع من « الإحضار » الذى يبقى حبيساً بين جدران الزمن الحاضر دون الإستباق إلى الإمكانيات الحميمة التى تنبع من المستقبل وتكرار ما إنقضى [٧٢] .

(د) زمانية الكلام : Rede - discourse

جاء حديث هايدجر عن زمانية مختصراً ، ولم يحدد للكلام إنبثاقة زمانية متميزة ؛ إلا أنه لم يهمله تمام الإهمال ، وإنما بين أن للحاضر دلالة خاصة بالقياس إليه :

« ... عندما ينفتح الوجود - هناك تماماً ، فإن هذا الإنفتاح يقوم على التأثر الوجدانى الفاهم ، وعلى السقوط ، ويتم التعبير عنه،من خلال الكلام ... الذى يفصح عن نفسه غالباً فى صورة اللغة ، ويتحدث غالباً بطريقة التوجه إلى « العالم المحيط » عن الأشياء موضع الإهتمام ، ولذلك يكون للإحضار وظيفة بنائية مميزة » [٧٣] .

يتضح مما سبق أن الكلام ينصب فى الأغلب على ما يقابلنا فى العالم المحيط ، وإن كان هذا بطبيعة الحال لايستنفد كل إمكاناته ، فهناك لغة الفن وأساليبها المختلفة

في حوارها مع الوجود أو معنا(٧٤) .

و « الكلام » عند هايدجر « زمانى » لأن كل كلام « عن » أو « إلى » يقوم على وحدة الإنبثاقات الزمانية الثلاث .

ولما كان الكلام متعلقاً بموجود . وإن لم يتخذ صورة التعبير النظرى وحده . فإن تحليل البنية الزمانية للكلام وتفسير الطابع الزمانى للصور والأشكال اللغوية لا يمكن البدء فيه إلا إذا تناولنا مشكلة الإرتباط الأساسى بين الوجود والحقيقة على ضوء الزمانية ، وبذلك يمكننا أن نفهم المعانى الأنطولوجية لفعل الكينونة ، وتوضيح المعنى ، وتكوين التصورات ، فتكوين اللغة يكشف عن الطبيعة الزمانية النهائية لإدراكنا لذواتنا وللعالم ، كما أنه من المستحيل أن نعثر على جملة لغوية دالة مالم توضع هذا الجملة في صورة زمانية ما(٧٥) .

وهايدجر فى « فلسفته المتطورة » يضع الكلام الشعرى الحقيقى ، ولغو الإهتمام اليومى على طرفى نقيض ، ويعبر ذلك عن إهتمامه بالتمييز بين الوجود الحقيقى والوجود الزائف ، وهو عندما أكد – متأثراً بالشاعر الألمانى هيلدرلين – أن « اللغة هى بيت الوجود »(٧٦) ، إنما كان يعنى أن الكلام يتأثر بالإستعمال اليومى ، وأن الوجود ذاته ينكشف عن طريق الآنية المتناهية ، وأن الكلام إذا دل على الوجود الحقيقى ، فإنه يحمل طبيعة كاشفة للوجود تستضىء بالتصميم الحقيقى ، كما يتمثل فيه الإنبثاقات الزمانية الثلاث فى كل متحرك دينامى لتسيطر فيه الإنبثاقة الواحدة على الإنبثاقتين الأخريين(٧٧) .

****

يمكننا أن نجمل ما سبق عن التزمن الحقيقى والتزمن الزائف فى جدول كما يلى:

الانبثاقات الزمنية	التزمن الحقيقى	التزمن الزائف
المستقبل	الإستباق	التوقع (التهيؤ)
الحاضر	اللحظة	الاحضار
الماضى	التكرار	النسيان

وهذه الإنبثاقات الزمنية الثلاث ماثلة على الدوام فى كل تزمن ، وإن كانت إحداها تطغى على الآخرين فى كل حالة على حدة : فالفهم يطغى فيه المستقبل

(الإستباق أو التوقع) ، والتأثر يغلب عليه « الإنقضاء » (التكرار أو النسيان) ، أما « السقوط والكلام » فيغلب عليهما الحاضر » (اللحظة أو الإحضار) ، والإنبثاقات الزمنية الأخرى تؤدى دورها مع الإنبثاقة الغالبة : فالفهم « حاضر كان وانقضى » ، والتأثر «مستقبل حاضر» ، ويعنى ذلك أن الزمانية تتجلى كاملة فى كل إنبثاقة على حدة ، وأن الوحدة الإنبثاقية لتزمن الزمانية تقوم عليها كلية البناء الكامل للهم سواءً كان وجودها حقيقياً أم زائفاً [٧٨] .

يقول هايدجر :

« .... التزمن ليس رابطة توال فى الزمان للحظات الزمان الثلاث ، ذلك أن الماضى ليس « خلف » الحاضر بوصفه شيئاً لم يعد موجوداً بعد ، وليس المستقبل هو « الأمام » بوصفه ما ليس بعد ؛ بل ينبغى أن يقال إن الماضى يتجاوز الحاضر والمستقبل معاً ، فالمستقبل ليس هو ماليس بعد الذى سيكون ، بل هو بأن يكون الحاضر والماضى . والحاضر ليس هو البعد الذى يتلو الماضى ويسبق المستقبل ، بل هو يوجد مع الماضى والمستقبل معاً »[٧٩] .

وينتج عما سبق أن التوالى الزمانى عند هايدجر «أفقى» وأن البعد الأصيل للزمانية عمودى «*فالزمانية ليست تكون ، بل هى تتزمن ، وهى تتزمن مع الطرق الممكنة لوجود الممكنة لوجود الذات مما يجعل الوجود الحقيقى والزائف أمراً ممكناً*» [٨٠] .

ويضرب هايدجر مثالا للوحدة التى تربط بين الماضى والمستقبل « بواقعة الإرتماء» ؛ ذلك أن تحمل واقعة الإرتماء يكون ممكناً فقط عندما تكون الآنية فى المستقبل ماضيها ، وبمقدار ماتكون الآنية مستقبلية zukünftig - futural تعبر عن الإنقضاء ، وفى الوجود المذنب المنقضى الصميم لا تكون الآنية إلا مستقبلها ومعها ماضيها ، فالإنقضاء أسلوب لوجود الآنية ، والموجود غير الزمانى الذى يوجد فقط فى الزمان لايمكن أن يكون له ماض[٨١] ، لأنه لايوجد وجوداً ماهويا ، فما يوجد فى المستقبل فقط يكون له ماض ، كما أن إتجاه الآنية الأصلى نحو ذاتها هو فى ذاته عودة إلى الظاهرة الأصلية المعبرة عن الإنقضاء المنبثق من المستقبل [٨٢] .

ومن ناحية أخرى ، فإن « التصميم المستبق » عند هايدجر يعبر عن اللحظات الزمانية الثلاث : « ... *فالفهم يدل أساساً على المستقبل ، لأنه يتجه إلى ذاته من خلال*

ماقد إختاره من ممكنات ... وفى التصميم تفهم الآنية ذاتها فى ضوء إمكان حضور الموجود ... والتصميم بوصفه إرتداداً مكرراً نحو الذات نحو إمكانية تم إختيارها ، وهى الإمكانية التى تستبق الآنية فى إتجاهها نحو ذاتها » (٨٣) .

ويعنى النص السابق أن الآنية عندما تستبق ذاتها ، فإنها ترتد إلى الذات الملقاه فى الماضى ، وتلتقى فى نفس الوقت بموجودات داخل العالم ، وتجعلها حاضرة بالنسبة إليها ، فالحاضر ينبثق من الماضى والمستقبل ، ويصدق ذلك أيضاً على ماتعنيه عبارة نيتشه « كن نفسك » فالمستقبل الحقيقى للآنية يعبر عن انقضائها ، كما أن توقع الإمكانيات القصوى لها هو بمثابة عودة فاهمة لما قد كانت عليه الآنية(٨٤) .

والقول بأن الآنية تؤسس زمانية الهم يشير إلى أمرين : الأول أنها تلقى بنفسها إلى الأمام فى الممكن ، أى توجد خارجاً عن ذاتها نحو المستقبل ، والثانى أنها تكون - هناك «فى المستقبل » بالفعل بطريقة وقائعية بوصفها قد إستحضرت ماكان قائماً من قبل ، وسط هذه التوترات يكون السقوط فى عالم الإهتمام الحاضر (٨٥) .

ثانيا : زمانية الوجود - فى - العالم (٨٦) :

(أ) زمانية الإهتمام المستبصر Circumspective Concern:

يرى هايدجر أن « الإهتمام المستبصر » لا ينفصل عن عالم الآنية اليومى بحيث يمكن القول بأن الحياة اليومية (٨٧) هى الطريقة التى توجد بها الآنية كل يوم ، والكيفية المعبرة عن الوجود الماهوى للآنية فى عالمها اليومى .

ومن ناحية أخرى ، فإن « ترك الموجودات لتؤدى وظيفتها » يكشف عن البنية الوجودية للاهتمام ، كما أن الاهتمام بوصفه وجوداً - بالقرب من الموجودات يعبر عن البنية الأساسية للهم ، والهم بدوره يتأسس على الزمانية ، وعلى ذلك فالشرط الوجودى لإمكانية « ترك الموجودات لتؤدى وظيفتها » يجب أن نبحث عنه فى أسلوب تزمن الزمانية ، كما أنه ينطوى على تناول لعنصر الأداه ، فالذات تنسى نفسها وتضيع فى عالم الأداة إذا ما انخرطت فى العمل وأرادت أن تنتج شيئاً ما .

ويعنى ذلك أن « ترك الموجودات لتؤدى وظيفتها » يقوم على الوحدة الإنبثاقية للإحضار الذى « يتوقع » Awaits ، « ويتذكر » retains ماتدركه فى تعاملنا مع الأداة ، علماً بأن الإستبصار « يعمل » من خلال العلاقات الوظيفية لسياق الأداة

الموجودة – فى – متناول اليد ، ويخضع لتوجيه الكل الأداتى للأداة المستخدمة حالياً ، وللعالم المحيط الخاص بهذا الكل .

والإهتمام يقرب موضوعه عن طريق تفسيره تفسيراًمستبصراً يسميه هايدجر Überlegung - deliberating ويتخذ هذا التفسير الصورة التالية :«إذا كان ..، فإن...» أى إذا أنتجنا هذا الشئ أو ذاك ، فإننا نحتاج إلى بعض الوسائل أو الظروف الخاصة ، فالتفسير المستبصر يكشف عن الموقف الوقائعى الحالى للآنية فى العالم المحيط الذى تهتم به(٨٨).

يتبين مما سبق أن الزمانية الإنبثاقية عند هايدجر تجعل إنخراطنا فى عالم الأداة أمراً ممكناً ، وهذا الإنخراط يقوم على « التوقع والتذكر والفعل » وهى صفات « للإحضار » الذى يتجاهل المشروع المتفرد للذات ، ويعبر عن نسيان الذات فى إنخراطها مع الوجود– فى – متناول اليد(٨٩).

وبعبارة أدق، فنحن نستخدم فى حالة الإهتمام المستبصر البنية الأدواتية للعالم فى ضوء التوقع، والتذكر،والفعل awaiting, retaining, acting؛ فأما عن «التوقع» فهو أسلوب وجودى للوجود– فى– العالم يعبر عنه المصطلح الزمانى «فيما بعد» dann - then، وأما عن التذكر» فهو أسلوب وجودى للوجود– فى– العالم يعبر عنه المصطلح الزمانى « فى تلك الأيام أو فيما قبل » Zuvor- ago,on that former occasion « والفعل » هو بالمثل أسلوب وجودى للوجود – فى – العالم يعبر عنه المصطلح الزمانى « الآن » jetzt - now

وهذه الإختلافات الوجودية تعبر عن الطريقة الأساسية التى يتعامل بها المرء مباشرة مع عالم الأداة ، وهى جزء من المعنى الأساسى « للإهتمام المستبصر » يسميها هايدجر إمكانية التأريخ Datierbarkeit - datability .

والآنية لا تبلغ إلى « ما قبل أو مابعد أو الآن » إلا من خلال بنية وجودها ، فزمانية الآنية أساس الزمان ، ولأنه بإمكان الآنية أن تتوقع ، وتتذكر ، وتقوم بالفعل ، فإنها تدرك ما قبل ، وما بعد ، وما يحدث الآن (٩٠) ، كما أن تقسيم الزمان إلى تلك الفترات يقوم على معطيات الزمان الأصلى التى تعبر عنها الآنية بهذه المصطلحات الثلاثة ، وهذا التقسيم يتناول الزمان كلما لو كان شيئاً نلتقى به فى العالم (٩١) .

ذهب هايدجر إلى أن الآنية عندما تضيع ذاتها فى موضوع إهتمامها ، يضيع

زمانها أيضاً ، وتصبح طريقتها المميزة فى الحديث : « لاوقت لدى » ؛ أما فى زمانية الوجود الحقيقى ، فالزمان لا يضيع قط ، لأن زمانية التصميم فى علاقتها بحاضرها تحمل سمات « اللحظة » التى تحقق للآنية الإستمرار التاريخى الحقيقى للماضى ، والحاضر ، والمستقبل .

كما ذهب إلى أن الزمان فى عالم الإهتمام « يوجد - هناك » ، وهو الزمان الذى يضعه « الناس » فى الحسبان ، فزمان الإهتمام عام Public تمر به كل آنية ، وإرتماء الآنية فى العالم هو السبب فى وجود الزمان العام [٩٢] ، وهذا الزمان العام يمكن قياسه ، ويكون متاحاً لكل إنسان .

حاول هايدجر أن يوضح مصدر هذا الزمان العام فذهب إلى أن شروق الشمس وغروبها فى الزمان البدائى الأولى كان جزءاً من الإهتمام المستبصر للآنية ؛ ففى الشروق إيذان بالعمل ، وفى الغروب إيذان بإنتهائه يقول هايدجر : « ... *الإهتمام يستخدم الوجود - فى - متناول اليد الخاص .. . بالشمس ... والشمس تؤرخ للزمان الذى يفسره الإهتمام ، ومن خلال هذا التأريخ ينشأ المقياس الطبيعى للزمان وهو (اليوم) der Tag, the day ، ولأن زمانية الآنية متناهية ، فإن أيامها معدودة* » .

ومن ناحية أخرى ، فهناك مقياس للزمان « صناعى » متمثل فى آلة ضبط الوقت أو زمان الساعة يقول :

« ... *فى زمانية الآنية وأكتشف ما يسمى بالساعة كموجود - فى - متناول اليد؛ فالزمانية سبب وجود الساعة ، وشرط إمكانية إكتشاف وجودها واقعياً ... وإدراكنا لزمان الساعة يبين لنا إمكانيات جديدة لمقياس زمانى مستقل نسبياً عن النهار فالآنية المتقدمة لم تعد تنسب للنهار وضوء الشمس تلك الوظيفة الخاصة التى كانت الآنية البدائية تنسبها للنهار ، فالأولى يمكنها أن تحول الليل إلى نهار (بما تخترعه من آلات وأجهزة) ... والزمان الذى ندركه من خلال زمان الساعة هو بمثابة وجود حاضر أو كثرة من آنات الوجود الحاضر* » [٩٣] .

ويعنى ذلك أن الآنية قد إستخدمت مقاييس الزمان كوسيلة لفهمه ، ومايقاس فهو وجود حاضر ، وقابليته للقياس ترجع إلى إمكانية إنقسامه إلى أجزاءٍ ، كما أن هذا الزمان يعبر عن سلسلة من لحظات الآن ، وهو كوجود - فى - متناول اليد وجود «من

أجل » الآنية ، والأساس الأنطولوجي لهذا « الزمان العام » مستمد من زمانية الآنية مادامت الآنية وجود- في – العالم (٩٤) ، فالزمان العام الذى تقيسه الساعات هو زمان إهتماماتي ، والشرط الضرورى لوجودها – في – العالم .

وهايدجر يسمى ذلك « الزمان العام » بزمان العالم Weltzeit - Worldtime ، يقول بهذا الصدد :

« .... الزمان العام بوصفه « زماناً من أجل تحقيق شئ ما » له سمة عالمية أساسية، ومن ثم يسمى زمان العالم ، ونحن لا نصفه بذلك لأنه وجود حاضر داخل العالم ، وإنما ... لأنه ينتمى إلى العالم بمعنى أنطولوجي ... فالزمان الذى تلتقى فيه الموجودات داخل العالم نعرفه بأنه زمان العالم ... وبإنفتاح العالم يصبح زمان العالم عاماً(٩٥) .

ويعنى ذلك أن « زمان العالم » هو « زمان العالم المحيط المهتم » : عالم الإهتمامات اليومية ، وفيه نعثر على الآنية الحقيقية والزائفة على حد سواء ، وهو ظاهرة أصلية للزمان مؤسسة على الوجود اليومى للآنية – مع – الآخرين والإهتمام بالأشياء(٩٦) .

ويمكن أن نصف الزمان الذى نهتم به من حيث بنيته بأنه « قابل للتأريخ « dat- able » ، « وممتد « Spanned » وعام « Public ، وهو بهذه البنية ينتمى إلى العالم ، وكل « آن » فيه يتسم بهذه الخصائص الثلاث .

والأمر الهام هو أن « هذا الزمان العالمى عند هايدجر ليس موضوعياً ولا ذاتياً » : إنه كما يقول ليس موضوعياً لأنه ينبثق من الأفق الترانسندنتالى للآنية الذى هو أساس الموضوعية ، وهو أكثر ذاتية من أى ذات جزئية ، لأن هذا الزمان يكون ممكناً بإدراك الوجود الماهوى بمعنى وجود الهم المصاحب لوجود الذات الوقائعى ، وبمعنى أدق فإن الزمان العام يكون ممكناً من خلال الأساس الأنطولوجي للآنية بوصفه بنية للهم تفتح أفق الوجود –في–العالم،والتى هى بالطبع الشرط القبلى لوجود الذاتية والموضوعية معاً.

وغنى عن البيان أن زمان العالم ليس أساساً مادام يعتمد على البنية الأنطولوجية للآنية بوصفها هماً (٩٧) .

ثمة سبب آخر للقول بأن الزمان العام عند هايدجر ليس ذاتياً ولا موضوعياً ، فهو

ليس ذاتياً ، لأنه ليس صفة للذات ، وإنما هو أسلوب أو طريقة لوجود الذات – في – العالم ، وليس موضوعياً ، لأنه ليس صفة للمدرك ، وليس شرطاً قبلياً للمعرفة على نحو مارأى كانط في « نقد العقل النظرى » ، ويمكن تفسير الزمان العام تفسيراً صحيحاً فقط إذا إعتبرناه سمة وجودية للوجود – في – العالم ، وهو أساس التمييز بين الذات – الموضوع عند هايدجر(٩٨) .

أما عن الزمانية بوصفها أفقاً إنبثاقياً ekstatischer Horizont ، فهى تتزمن مع « زمان العالم » الذى يمثل زمان الوجود – في – متناول اليد ، والوجود الحاضر(٩٩) .

ونحن نلتقى بالأداه دائماً فى سياق أدواتى ، وكل عنصر من عناصر الأداه يحمل سمات هذا السياق ، كما أن السمة الأدواتية تتكون عنه طريق ما نسميه « بالوظائفية» Bewandtnis - Functionality ، فوجود شئ نستخدمه وليكن « المطرقة » يتسم بوجود معين صالح للإستخدام أى بوظيفة معينة ، وهذا الموجود يوجد من أجل الطرق؛ فالأداه توجد من أجل كذا ، وهذه القضية ذات معنى أنطولوجى ، وليس مجرد معنى أونطيقى .

ويرى هايدجر أن « ترك الأداة لتؤدى وظيفتها » هو بمثابة فهم للسمة الوظيفية للأداة ، ويكون ذا تركيب زمانى إستناداً إلى أن وظيفة الزمان عند هايدجر هى إتاحة فهم الوجود (١٠٠) .

وإذا كان « الآن » سمة للموجودات الزمانية كالأدوات والأشياء فإن « الحضور » Praesenz, Praesens هو شرط إمكانية فهم الوجود – فى – متناول اليد بما هو كذلك ، أى أن الآن والحضور ليس متطابقين ، وظاهرة الحضور عند هايدجر أكثر أصالة من ظاهرة الآن كما أن اللحظة أكثر أصالة من الآن ؛ لأن اللحظة أسلوب لحضور موجود ما يمكن أن يعبر عن ذاته عن طريق الآن ، والحضور كسمة أساسية لزمانية الأداة يشترك فى تكوين البنية الزمانية الكاملة للحاضر ؛ فكل ما نلتقى به فى الحضور ندركه بوصفه موجوداً حاضراً Anwesendes على أساسا أفق الحضور .

ننتهى مما سبق إلى النتيجة التالية ؛ أن إنبثاقة « الحاضر » هى الإنبثاقة السائدة فى زمانية التعامل مع الموجودات – فى – متناول اليد ، وأن وجود الأداة يدرك أساساً عن

طريق الحضور . ويتم الكشف عنه فى المشروع الذاتى للزمانية ؛ أى أن زمانية الآنية هى أساس التعامل مع الموجودات داخل العالم[١٠١] .

(ب) السمة المكانية للآنية وعلاقتها بالزمانية :

أوضح هايدجر أن الموجود المسمى بالآنية موجود « زمانى » ، وهو أيضاً موجود «مكانى » ؛ ذلك أن زمانية الآنية تكشف بصورة أساسية عن المكان الممكن للآنية بوصفها وجوداً – هناك ، فالزمان الذى تهتم به الآنية يرتبط دائماً « بموضع » هذه الآنية[١٠٢] .

والزمانية عند هايدجر هى معنى وجود الهم ، وبنية وأساليب وجودها ممكنة فقط على أساس الزمانية ، ومع ذلك ، فإن مكانية الآنية يجب أن تؤسس على الزمانية ، ولا يعنى أن المكان يمكن إستنتاجه من الزمان أو أن المكان عند هايدجر يتحول إلى زمان خالص ؛ فالآنية وجود حاضر فى حيز مكانى يشغله جسمها .

وإذا كانت مكانية الآنية مؤسسة وجودياً على الزمان ، فإن هذه الصلة بينهما تختلف عن أولوية الزمان على المكان بالمعنى الكانطى ، ولاتعنى تفسير المكان بوصفه صورة للحدس كما ذهب كانط ، فما يهدف إليه هايدجر هو التحليل الوجودى لشروط الزمانية لإمكانية الكشف عن السمة المكانية المميزة للآنية ، وهى السمة التى يقوم عليها الكشف عن المكان داخل العالم[١٠٣] .

والآنية عندما تشغل حيزاً مكانياً ، فإنها تتوجه بذاتها إلى شئ يشبه النطاق أو المجال Gegend - Region ، وكلما إستخدمت الآنية الأداة ، إكتشفت هذا النطاق ، وإتخذت مكاناً له علاقة أساسية بوظيفة الأداة ، وهذه الوظيفة تتحدد واقعياً عن طريق «سياق الوظيفة الخاص بالأداة » موضع إهتمام الآنية .

كما أن الآنية لا تدرك نفسها فقط فى العالم المحيط من خلال موضوعات الإهتمام التى هى وجود–فى– متناول اليد،وإنما أيضاً من خلال العلاقات المكانية التى تقوم على « الإحضار » ، وتلتقى بها بإستمرار – فى – العالم ، ويمكن للزمانية من خلال هذه العلاقات أن توضح ماتم إدراكه، وما يمكن تفسيره فى الفهم بصفة عامة .

والأمر الهام أن العالم ليس له وجود حاضر فى المكان ، وإنما يكتشف المكان فقط داخل العالم ، كما أن تفسير الآنية لذاتها ، ولمجموعة الدلالات اللغوية بصفة عامة

يحكمه تماماً مجموعة التمثلات المكانية لديها (١٠٤) .

(جـ) علو العالم وعلاقته بالزمانية : Transzendenz

عرف هايدجر وجود الآنية بأنه « الهم » ، وبين أن المعنى الأنطولوجى للهم هو الزمانية بوصفها إنفتاحاً للوجود – هناك ، كما بين أن « وحدة الدلالات » أى البنية الأنطولوجية للعالم يجب أن تؤسس على الزمانية (١٠٥) .

ولكن كيف تجعل الزمانية العالم ممكناً ؟

إنها تجعله ممكناً من حيث إن فيها شيئاً بمثابة أفق Horizont,horizon ، وهو وحدة إنبثاقية « تخارجية » ، فإنبثاقات الزمان هى إنطلاقات «نحو» وإنطلاقات « إلى » Wohin ، ولكل إنبثاقة الأفق الخاص بها .

والصورة الأفقية للمستقبل Schema التى وفقاً لها تأتى الآنية إلى ذاتها على نحو حقيقى أو زائف تتميز بـ «من أجل ذاته» Um - willen - seiner, the - in - or- der - to ، والصورة الأفقية للماضى تتميز بـ « فى مواجهة » Wovor, in the face - of - which الموجود الملقى ، والصورة الأفقية لإنبثاقة الحاضر هى « لصالح كذا » Um - zu,for - the - Sake - of .

وتؤسس وحدة الزمانية على هذه الصور الأفقية ، وهذه الأخيرة تكون أفق الزمانية وتجعل « رابطة » العلاقات المتميزة بين « الذى من أجل » Um-zu Bezüge وبين «ماهو فى سبيل كذا » Um - Willen ممكنة (١٠٦) .

ويمكننا أن نضرب مثالا لتوضيح ما سبق : فعندما أستخدم أداة (١٠٧) ما ، فإن العالم يتخذ دلالته ومعناه بالنسبة لى بطرق ثلاث :

١ – تكون قطعة الأداة المستخدمة « دالة » بمعنى أنها توجد « من أجل الآنية » أفق المستقبل ويكشف عن مشروع الآنية .

٢ – يكون العالم « دالا» بوصفه أداة عندما يوجد كخلفية لمجموعة من السمات التى لا يمكن تجنبها ، ويكون « فى مواجهة » الوجود الملقى به : أفق الماضى ويكشف عن تأثرات الآنية الوجدانية .

٣ – وعندما أستخدم الأداة ، أقوم بفهم عناصر الأداة « لصالح تحقيق شئ ما » : أفق الحاضر ، وهو الذى أحقق فيه الفعل « لصالح شئ ما » .

هذه الجوانب الثلاثة « للدلالة » تكشف عن معنى الوجود – فى – العالم ، وتسمى بالآفاق Horizonten ، وتعنى « المدى أو المجال الكلى لحالات الدلالة الممكنة»(١٠٨) .

نستنتج مما سبق بأن الشرط الوجودى – الزمانى لإمكانية العالم ، أى العالم بوصفه علواً أو واقعاً خارجياً متضمن فيه الواقعة القائلة بأن الزمانية كوحدة مجاوزة ذاتها إلى غيرها تملك ما يسمى « بالأفق » بحيث أنه حين تتزمن الآنية يوجد عالم ، وإذا لم توجد الآنية لم يعد للعالم وجود (١٠٩) .

والزمانية هى التى تمكن من إنفتاح الذات على العالم ، والعكس صحيح ، كما أن الآنية هى الوجود – فى – العالم على أساس خروج الإنبثاقات الزمنية عن الذات .

يقول هايدجر :

« *.. الآنية فى تزمنها مع وجودها كزمانية تكون أساساً « فى عالم ما » بسبب البنية الإنبثاقية لهذه الزمانية ... والعالم ليس وجوداً حاضراً ، ولا وجوداً – فى – متناول اليد ، وإنما يتزمن مع الزمانية بمعنى أنه يوجد وجوداً خارجاً عن ذاته* » (١١٠) *Ausser - Sich, the Outside of - itself* .

ولما كان العالم يتأسس على الوحدة الأفقية للزمانية الإنبثاقية ، فإنه « متعال » أى « مفتوح » قبل الإتصال بالموجود ، وهو يجعل إكتشاف الموجود أمراً ممكناً ، كما أننا نفترض العالم مسبقاً فى الوجود بالقرب من الأدوات والأشياء ، ويتم ذلك عن طريق الوجود – فى – العالم ، ويتأسس على الوحدة الأفقية للزمانية الإنبثاقية ، وبذلك يكون العالم « متعالياً » أى خارجاً عن أى موجود أو موضوع أياً كان ، ويعنى ذلك أن لعلو العالم أساساً إنبثاقياً زمانياً (١١١) .

فالعالم هو المتعالى بحق ، لأنه يتجاوز جميع الموجودات ، والمتعالى الحقيقى هو الآنية بوصفها وجوداً – فى – العالم : فالآنية تتجاوز ذاتها فى وجودها ، ولا تكون كامنة ، والموجودات المتعالية ليست موضوعات وإنما « ذوات » فالأشياء لا تعلو ولا يعلى عليها ، وإنما الذات أو الآنية هى التى تعلو وتتجاوز ذاتها (١١٢) .

أكد هايدجر أن « الذاتية » die Selbstheit Sel Food تقوم علي العلو (١١٣) ، فما يوجد كذات يوجد فقط كموجود متعال ، كما أن اتجاه الآنية نحو ذاتها ، وابتعادها عنها هو الافتراض المسبق لأسلوب الآنية الوقائعية فى عثورها على ذاتها

(الوجود الحقيقي) أو خسرانها (الوجود الزائف) ، وهو أيضا الافتراض المسبق لوجود الآنية المشترك بمعنى (ذات – الإنا) مع (ذات – الأنت) بمعنى أن العلو أو التجاوز ، يمكن الآنية من أن تتجه إلى الموجودات داخل العالم .

يقول هايدجر فى ذلك :

« .. الموجود الذى نسميه الآنية بما هوكذلك منفتح على offen für,open for ، والإنفتاح يعبر عن وجوده .... والآنية هى وجودها – هناك ، حيث يكون وجودها من أجل ذاتها ، ويكون الآخرون هناك معها ، وفى « الهناك » توجد الموجودات – فى – متناول اليد ، والموجودات الحاضرة » (١١٤) .

وإذا كان العلو يقوم على الوحدة الإنبثاقية الأفقية للزمانية ، فإن الزمانية هى شرط إمكانية فهم الوجود المؤسس على العلو ، والذى تتمثل بنيته الأساسية فى المشروع(١١٥).

يفسر هايدجر ذلك عن طريق فكرة « القصدية » : فتوجه الذات نحو شئ ما أو القصدية يكون ممكناً فقط إذا كانت الآنية بما هى كذلك متعالية ، ويتحقق ذلك إذا كان التركيب الأساسى للآنية مؤسساً أصلا على الوحدة الإنبثاقية للزمانية .

ومن ناحية أخرى، فإن «الفهم كعملية قصدية» تتجه فيه الذات نحو موضوع الإدراك، وهو أسلوب مميز لحضور الموجود، ويعنى ذلك أن «إنبثاقة الحاضر» هى أساس العلو القصدى اللازم لإدراك الموجودات الحاضرة، وأنه عن طريق الحضور يمكن للآنية فهم هذه الموجودات،ويؤيد ذلك قول هايدجر:«الوجود هو الإدراك» ومعناه أن «الوجود سلوك قصدى من نوع خاص أو حضور»، وهو يمثل إنبثاقة الحضور فى وحدة الزمانية ، وبإيجاز فإن «الوجود هو الإدراك فينومينولوجياً تعنى الوجود هو الحضور(١١٦)،(١١٧)» .

ونخلص مما سبق إلى النتيجتين التاليتين :

١ – **أن العلو أو التجاوز عند هايدجر ليس رأسياً على طريقة كيركجور وياسبرز، بل هو أفقى على طريقة نيتشه؛** فنحن فى حالة إتجاه مستمر نحو العالم، ونحو المستقبل، ونحو العدم، وبذلك أصبحت فكرة العلو أو التجاوز «مفارقة مباطنة فى صميم العالم »، وأصبح الوجود مرادفاً آخر للعلو أو التعالى(١١٨).

٢ – **تأثر هايدجر بنيتشه فيما يتعلق بفكرة العلو** ، حيث رأى نيتشه أن المعنى الحقيقى للعلو كائن فى الوجـــود ، وذهـــب إلى أن الإنسان يتعين عليه

أن يتجاوز حالته الراهنة فى الوجود ليحقق فكرة « الإنسان الأعلى » القادر على إعادة تقويم كل القيم ، مؤكداً بذلك على أهمية التناهى الإنسانى Endlichkeit - finitude ، وهو الأمر الذى تابعه فيه هايدجر وإن لم يستخدم أسلوبه اللغوى ، كما لم يركز على أهمية القيم ؛ فالعلو عند هايدجر مؤسس على الآنية المتناهية ، بل إن الأساس الأنطولوجى للعلو هو تناهى الآنية القائم بدوره على الزمانية المتناهية(١١٩) .

(د) **الزمان الزائف أو المفهوم الدارج للزمان** : Vülgar, vulgar

ذهب هايدجر إلى أن الفلاسفة منذ أرسطو وحتى برجسون قد أخفقوا فى تفسير الوجود على أساس الزمان ، وأن الذين حاولوا منهم إدخال الزمان فى تفسيرهم لبعض أنحاء الوجود ، لم يفهموا الزمان بمعناه الحقيقى ؛ وإنما كانت لديهم عنه فكرة إما زائفة أو ناقصة .

فمنهم من فهم الزمانية بمعنى الوجود « فى الزمان » ، ولذا قسموه إلى أقسام : قسم من الوجود يخضع للزمان ، ويجرى فيه كأحداث الطبيعة والتاريخ ، وقسم لا يخضع له ولا يرتبط به كالنسب الرياضية ، وكل هذا فى داخل الوجود الطبيعى ، ثم قسموه قسمة ثنائية أخرى « إلى وجود – فى – الزمان ، ووجود – فوق – الزمان » : الوجود الأزلى الأبدى وبينهما هوة قد لا يمكن عبورها ، وحاول البعض أن يجتازها بسلسلة من المتوسطات ، وساعد على إيجاد هذه التفرقة نزوع الفلاسفة السابقين إلى التخلص من التغير ونشدان الثبات ، كما حاول ذلك الإيليون بشكل خاص .

والوضع الصحيح فى رأى هايدجر هو أن نفهم الوجود على أنه زمانى فى جوهره؛ فالزمانية هى الأساس الجوهرى لماهية الوجود يمكننا القول بأن هايدجر قد أحدث « ثورة كوبرنيقية فى علم الوجود »(١٢٠) .

ومن ناحية أخرى ، أوضح هايدجر أن التصور الدارج للزمان مستمد من الظاهرة الوجودية للزمانية الحقيقية ، وفيه تفقد الآنية ذاتها وتسلمها للعالم ، ولا تدرك ذاتها فى ضوء إمكانياتها الصميمة ؛ وإنما من خلال أفعالها فى صحبة الآخرين ، وهذا الزمان عام : زمان الناس أو زمان كل الآحاد ولا أحد ،وهو لذلك غير متناه ، يعبر عن سلسلة متتابعة من الآنات تتخذ صورة النقاط ، وهو زمان أنتزعت منه سمته الإنبثاقية(١٢١) .

أورد هايدجر عدة أمثلة لهذه المفهوم الدراج للزمان نخص منها بالذكر مفهوم أرسطو ، وهيجل ، وكانط عن الزمان توضيحاً لموقف هايدجر .

فأما عن أرسطو، فلقد ذكر هايدجر تعريف أرسطو للزمان : «الزمان هو عدد الحركة من قبل المتقدم والمتأخر»(١٢٢)، ورأى أن تريف أرسطو للزمان ينسجم مع الطريقة الطبيعية لفهم الوجود ؛ فالآنات عند أرسطو هي ما يمكن قياسه ، وتظهر في كل «آن» بوصفها آنات لم تعد موجودة الآن ، وآنات لم توجد بعد ، وزمان العالم مدركاً بهذه الطريقة هو « زمان الساعة أو الزمان الآني » Jetzt - Zeit,now - time ، وهو يتخذ صورة متتابعة من الآنات Jetzt Folge,a Sequence of nows التي تكون بإستمرار وجوداً حاضراً ، وفي نفس الوقت وجوداً منقضياً ، فيدرك الزمان بوصفه آنات متتابعة أوسيلا مناسباً منها يمثل متوالية غير منقطعة من الآنات بلا بداية أو نهاية ، فالآنات في المفهوم الأرسطي حاضرة دوماً ، وتمثل زماناً لامتناهياً unendlich,infinite(١٢٣) .

يتبين مما سبق أن هايدجر قد لاحظ على فكرة الزمان عند اليونان عامة ، وأرسطو بوجه خاص أنها مرتبطة بفهم الوجود بوصفه حاضراً مستمراً ، وتبعاً لهذا فإنه يعرف وجود الزمان بواسطة « الآن » أي بواسطة هذا الطابع من الزمان الذي يجعل منه دائماً حاضراً وهذا هو الوجود الحقيقي بالمعنى القديم .

أورد هايدجر تعريفاً أرسطياً آخر للزمان يقول فيه : « الزمان هو المعدود » أي ماهو مشار إليه في حضرة العقرب السائر أو الظل ، أو هو العدد المقروء في كل لحظة حاضرة يمر بها العقرب السائر في الساعات العادية أو الظل في المزولة ، وهذا التعريف يتحدث عن « حضور المتحرك في حركته » ، والمعدود هو الآنات ، وهذه تظهر في كل آن على شكل « حالا ، ليس بعد ، وحالا – ليس بعد – حاضراً » وهو ما سبق أن أسماه هايدجر « بالزمان الآني » أو زمان الساعة » Clock - time ، وفيه يعد الزمان فيضاناً يأتي فيه الحاضر إلينا من المستقبل ، ويصب بعيداً عنا في الماضي حتى يبدو الوجود والزمان جد مختلفين ، إلا أنهما يجتمعان معاً في تصور الحضور .

عاب هايدجر على التفسيرات الدارجة للزمان بقوله :

« ... في التفسيرات الدارجة للزمان بوصفه آنات متتابعة نفتقد إلى إمكانية التأريخ، وإلى الدلالة ، فهي (تحجبهما) ... وفي تفسير الزمان على أنه لا متناه... حجب لزمان العالم وللزمانية بصفة عامة . وفيه تحتجب الظاهرة الكاملة للآن من حيث قابليتها

للتاريخ ، وعالميتها ، وإمتدادها ، وشغلها حيزاً مكانياً مثل الآنية ... الزمانية الزائفة للآنية في عالمها اليومي وفي حالة سقوطها تنصرف عن فكرة تناهيها ، وتحقق في إدراك المستقبل الحقيقي والزمانية بصفة عامة ... والزمان الوحيد الذي نعرفه هو الزمان العام الخاص بكل إمرئ .. ومع ذلك فإن الزمان الأصلي يتجلى من خلال كل هذا الإحتجاب .. (كما أن) المفهوم الدارج يعرف سيل الزمان بأنه متتابعة لا يمكن إنعكاسها irreversible succession ، فإذا كانت الزمانية الإنبثاقية تتزمن أساساً إبتداءً من المستقبل ... فإن الظاهرة الأساسية للزمان في المفهوم الدارج له تتمثل في «الآن» وبحق في الآن الخالص المسمى «بالحاضر» .. كما أن المستقبل بمفهومه الإنبثاقي هو « ما بعد » وبحق في الآن الخالص المسمى «بالحاضر» .. كما أن المستقبل بمفهومه الانبثاقي هو «مابعد» أو مايأتي بعد بما فيه من دلالة ، ويمكن تأريخه ، ولا يتزمن مع التصور الدارج للمستقبل : الآن الخالص الذي لم يحدث بعد .. كما أن تصور الماضي الدارج بمعنى الآن الخالص الذي إنقضى لا يتزمن مع الماضي بمفهومه الإنبثاقي : « حدث في تلك الأيام أو ما قبل » ، والذي يمكن تأريخه »[١٢٤].

نستخلص مما سبق النتائج التالية :

(١) **أن المفهوم الدارج للزمان يتجاهل الأساس الأنطولوجي للزمان** ، وينسى وجود الآنية الذي يتيح الوجود التاريخي ، ويجعله ممكناً[١٢٥] .

(٢) **أن المفهوم الدارج للزمان يجعل الزمان لا متناهياً** ، ولكن الزمان بلا نهاية عند هايدجر لا يعبر عن الآنية كتصور دال ، بل إن التناهي هو المنظور الصحيح لإدراك طبيعة الذات ، والمعنى الكامل للموت ، أما اللا تناهي فهو ليس متاحاً للإنسان[١٢٦] .

(٣) **أن تفسير هايدجر للزمان الدارج يتسق مع تمييزه بين الوجود الحقيقي والزائف الذي يعود بدوره إلى الفهم الحقيقي والزائف للزمان** ، فسوء فهم تناهي الزمان يميز الوجود الزائف ، والوجود الحقيقي متناه بالضرورة ، وبه ندرك الوجود والتناهي حيث إن الوجود عند هايدجر زماني .

(٤) **النظرة الدارجة للزمان زائفة للأسباب التالية :**

أ - أنها تفتقر إلى إمكانية التأريخ .

ب - أنها تفتقر إلى الدلالة والمعنى .

جـ - أنها لا متناهية « سلسلة نقاط لا متناهية من الآنات المستقلة توجد باستمرار على خط الديمومة « Duration .

هـ - أنها تفتقر إلى فكرة الإمكان ، وهى الفكرة التى يُفسر الزمان على أساسها عند هايدجر .

(٥) الزمان الأصلى عند هايدجر زمان كيفى ، متناه ، فهو محدد بالموت والميلاد ، وليس كمياً لا متناهياً ، فاللاتناهى أو ما يسمى بالزمان الموضوعى يتمثل أصله فى الزمان المتناهى ومن خلال الإتصال بالعالم؛ بمعنى أن تقسيم الزمان إلى فترات يقوم على معطيات الزمان الأصلى التى تعبر عنها الآنية بمصطلحات «الآن ، فيما بعد، ما قبل» ، وهذا التقسيم يتعامل مع الزمان كما لوكان شيئاً نلقاه فى العالم.

أما عن المفهوم الدارج للزمان عند هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١ م) : فقد ذكر هايدجر أن تحليل هيجل للزمان قد جاء فى الجزء الثانى من موسوعة العلوم الفلسفية عنده والذى أسماه « فلسفة الطبيعة » ، ولقد خصص القسم الأول من هذا الجزء لمناقشة الزمان والمكان .

ذهب هايدجر إلى أن هيجل هو أكثر المفكرين جرأة فى صياغة نظرية حول الزمان الدارج .

يقول :

« ... قام هيجل بمحاولة واضحة لربط الزمان بمفهومه الدارج بالروح .. والأسس التى قدمها هيجل لتوضيح الصلة بين الزمان والروح ملائمة تماماً لتوضيح التفسير السابق للآنية بوصفها زمانية ، ولعرضنا للزمانية مصدراً لزمان العالم » (١٢٧) .

ذهب هايدجر إلى أن « المكان » عند هيجل مكون من « نقاط » ؛ أو هو « كثرة نقاط متخارجة»ولكن ليس المكان نقطة ، وهذا هو أساس العبارة التى يرى فيها هيجل المكان فى حقيقته زماناً ؛ فالمكان هو «الزمان» أو الزمان هو «حقيقة» المكان، وإذا فكرنا فى المكان على نحو جدلى ، فإن وجود هذا المكان يكشف عن ذاته بوصفه زماناً.

ولما كانت نقطة تتخذ موضعها بوصفها نقطة فى « الآن » فإنه فى الزمان تكتسب النقطة وجوداً واقعياً ، « والآن » هو شرط إمكانية تموضع النقطة ، ولما كان الوجود

والفكر عند « هيجل » متماثلين ، ففى كل الأحوال يكون التفكير الخالص فى المكان تفكيراً خالصاً فى «الآن» وفى الوجود المتخارج «للآن» ، وعلى ذلك فالمكان هو الزمان.

والزمان كوحدة سلبية للوجود المتخارج هو زمان مثالى مجرد ، هو « الموجود » الذى فى وجوده لا يوجد ، وفى عدم وجوده يوجد : إنه صيرورة حدسية ، يرى هيجل أن هذه الصيرورة تشير إلى الإنتقال من الوجود إلى العدم أو العكس ، وأن هذه الصيرورة نشأة وزوال ، فكان محقاً فى قوله بأن الوجود والعدم متطابقان identisch ، أى ينتمى كل منهما إلى الآخر كما سبق بيانه .

وعندما يصف « هيجل » الزمان بأنه صيرورة ، فإنه يفهم هذه الصيرورة بمعنى مجرد يتجاوز تصور سيل الزمان ، لذا فهو يصف الزمان بأنه « سلب للسلب » ، وهنا تصبح متتالية الآنات صورية إلى أقصى حد ، وعلى أساس هذا التصور الصورى الجدلى للزمان أمكن لهيجل أن يربط بين الزمان والروح (١٢٨) .

وتوضيحاً لذلك ، فإن هيجل يرى – وفقاً للماهية الخالصة للزمان – أن الروح تظهر بالضرورة فى الزمان ، وتاريخ العالم هو تفسير الروح فى الزمان ، كما أنه فى المكان تفسر الفكرة ذاتها بوصفها الطبيعة ، والزمان كموجود حاضر وبالتالى خارج عن الروح ليس له أى قوة على التصور ، ولكن التصور هو بالأحرى قوة الزمان.وعلى ذلك ، فهناك تماثل فى البنية الصورية للروح والزمان بوصفهما سلباً للسلب ، كما أنه من الممكن أن تتحقق الروح تاريخياً فى الزمان (١٢٩) .

ذهب هايدجر إلى أن تفسير « هيجل » للزمان ينسجم تماماً مع الفهم الدارج له؛ فهو يصف الزمان من خلال « الآنية » ، ويفترض أن « الآن » تبقى محتجبة ، ويتم حدسها بوصفها موجوداً حاضراً (بمعنى مثالى) ، وأن الآن ليست إلا « آناً » فردية .

وفى الطبيعة حيث يكون الزمان « آناً » لا يوجد إختلاف ثابت بين بعدى الماضى والمستقبل ، فالحاضر وحده يوجد ، ولا وجود للماضى أو المستقبل ؛ وأن الحاضر العينى نتيجة للماضى ومحمل بالمستقبل ، كما أن الحاضر الحقيقى عند « هيجل » هو الأبدية (١٣٠) .

ولتوضيح ماذكره هايدجر عن مفهوم هيجل عن الزمان نشير إلى نقطتين : الأولى تتعلق بفكرة الصيرورة ، والثانية بطبيعة الصلة بين الزمان والمكان عند هيجل .

أولا : الصيرورة : الوجود عند هيجل يتحول إلى العدم، والعدم يتحول إلى الوجود، لأنهما متحدان كطرفي معادلة ، والسبب هو أن فكرة التحول والإنتقال تجلب معها تداعيات وصوراً زمانية ، ونحن نعرف بالنسبة إلى تغيرات الأشياء العقلية في الزمان ، والإنتقال هنا منطقي خالص ، ولا يعني سوى أن فكرة الوجود متحدة مع فكرة العدم ، والإنتقال بينهما هو الصيرورة بوصفها نشأه وزوالاً ، وهي الوحدة العينية للوجود والعدم، ولا تزال تحتفظ في جوفها بالفرق بينهما[١٣١] .

ثانياً : طبيعة الصلة بين الزمان والمكان عند هيجل : المكان عند هيجل هو الحد الأدنى للطبيعة أما حدها الأقصى فهو إنتقالها إلى عالم الروح Geist, Spirit, Mind، والروح هي العقل أو الفكرة وقد عادت إلى نفسها .

والمكان عنده تجريد وفراغ كاملين ؛ إنه فراغ متصل متجانس ليس بداخله أي تمايز ، ويقابل مقولة الوجود التي هي كذلك فراغ متجانس خال تماماً من كل تمييز، والمكان تخارج مطلق ، لأنه الضد الأقصى للفكر ، ولأن الفكر جوانية مطلقة [١٣٢] .

ويمكن للمكان أن ينقسم إلى أجزاء عن طريق فعل الزمان الذي يرتبط بالأجزاء المختلفة للمكان . والمكان والزمان لا ينفصلان : المكان يكتمل بالضرورة بالزمان : فموضع ما في المكان لا يعني سوى الإتصال بلحظة زمانية ما ، وبذلك يكون هيجل قد عرف التصور الحديث عن المكان – الزمان ؛ إلا أنه يستنكر الرؤية المكانية للزمان بوصفه إمتداداً[١٣٣] .

ذهب هايدجر إلى أن تحليله الوجودي للزمان أسبق من التحليل الجدلي عند هيجل ؛ فالتحليل الجدلي يبدأ بسقوط الروح « في » الزمان مشيراً بذلك على عكس هيجل إلى أن الروح « الآنية » لا تسقط في الزمان ، وإنما توجد في الواقع كموجود يوجد بالفعل في الزمان [١٣٤] .

ويعني ذلك أن التحليل الوجودي للآنية يبدأ من « تعين » الموجود الماهوي الواقعي الملقى به ذاته للكشف عن الزمانية التي تجعل هذا الموجود ممكناً بدلا من البدء من «تعين » الروح كما فعل هيجل Concertion.

وعاب هايدجر على هيجل أنه لم يفند الطريقة التي تتأسس الروح بها على الزمانية الأصلية بوصفها سلباً للسلب ، وأن الروح لا تقع أولا في الزمان ، وإنما توجد بوصفها

تزمناً أصلياً للزمان(١٣٥) . أما عن السلب أو الطبيعة الأساسية للسلب ، فيمكن تفسيرها فقط عن طريق طبيعة الزمان ، ويكون ذلك ممكناً عن طريق تحول الحضور إلى غياب .

أما عن كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤ م) ، فلقد سجل نظريته فى المكان والزمان فى الباب الأول من كتاب « نقد العقل الخالص » ، بعنوان : « الإستطيقا الترانسندنتالية » ، والإستطيقا هنا تعنى نظرية الإدراك الحسى .

المكان والزمان عند كانط هما الصورتان القبليتان التى ترتب فيهما الحدوس التجريبية ، وندرك حالاتنا الذاتية فى زمان بالإحساس الداخلى ، وندرك الأشياء فى مكان بالإحساس الخارجى ، وهما ينبعثان من القدرة الحسية فى جانبها القبلى ، وبالتالى فهما « ذاتيان » ، إلا أنهما ليسا من خلق العقل ؛ وإنما لهما وجودهما الموضوعى خارجاً عن الذات .

ولا يعنى ذلك أن المكان والزمان هما بمثابة علاقات ، وإنما هنالك « المكان الواحد الشامل » ، و « الزمان الواحد الشامل » اللذان تصبح كل العلاقات المكانية والزمانية أجزاءً فيه (١٣٦) .

أما عن دور الزمان فى فلسفتى كانط وهايدجر، فيمكننا القول بأن (الإبستمولوجيا الكانطية هى نقطة الإنطلاق فى المواقف الأساسية « للوجود والزمان » ، وأن كليهما يشترك فى بيان الدور المركزى للزمان فى التجربة الإنسانية بمعنى أن الزمانية الإنسانية هى أساس أفعال الذات عند كانط وهايدجر) .

وكانط - فى رأى هايدجر - هو « فيلسوف الترانسندنس » ؛ حيث جعل الزمانية فى مركز تحليله للإنسان كأفق ترانسندنتالى . وعندما حاول هايدجر العثور على الدلالة الوجودية للأفق الترانسندنتالى أراد أن يتجاوز الميتافيزيقا ، ويعنى ذلك أنه أراد أن يتجاوز المثالية الكانطية .

ولقد أخطأ كانط - وفقاً لهايدجر - فى تصوره الفيزيقى للزمان بوصفه سلسلة متتابعة من الآنات ، كما أخطأ فى إكتشافه للزمان بوصفه الصورة الحدسية الخالصة للحساسية الإنسانية ، مما إضطره إلى إستبعاد الذات المعقولة اللازمانية عن مظهرها كموجود فردى فى العالم الحسى .

وهايدجر عندما إكتشف أن الزمانية الإنسانية إنبثاقة متجهة نحو المستقبل ، يكون

قد تغلب على ثنائية الذات المعقولة والذات الحسية محدثاً بذلك ثورتين : الأولى عبر بها عن رأيه فى أن « الإمكانية أعلى من الوجود الواقعى » . والثانية هى « تصور العدم كأساس للوجود »[١٣٧] .

وأخفق كانط أيضاً فى أن يؤسس الميتافيزيقا وجودياً عن طريق الكشف عن حقيقة الوجود ، فبحث عن أساس الميتافيزيقا فقط ميتافيزيقياً ، وتوقف عند العلو الذى يجعل المعرفة ممكنة ، ولم يبحث عن الوجود الذى ينكشف مع الوجود الترانسندنتالى للآنية .

وعلى الرغم من أنه وضع صورة الزمان فى مركز المعرفة ، فإنه لم يوضح الطبيعة الزمانية الحقة للوجود ذاته ، ويرجع إخفاقه فى إدراك الأساس الأنطولوجى للطبيعة الإنبثاقية للآنية إلى صدوره عن الصور الثابتة ومقولات الذهن بوصفها مبادئ ميتافيزيقية ليوضح إنكشاف الأشياء فى ذاتها [١٣٨] .

ذهب كانط فى سياق نظريته عن المكان والزمان إلى أن الحدوس الحسية فى طبيعتها منفصلة متباعدة ، وأن « الخيال » يقوم بوظيفة التأليف بينها ، وأن التأليف «تجريبى » يربط بين الحدوس التجريبية ، و« ترانسندنتالى » - يربط بين الحدوس القبلية ، والتأليف الترانسندنتالى للخيال يوحد بين أشتات المكان والزمان المنفصلة المتباعدة ، كما أن التأليف الخيالى التجريبى يفترض التأليف الترانسندنتالى ، فإذا تم هذان التأليفان ، فقد إكتملت لدينا صورة حسية image أو حدس مركب هو عنصر فى تكوين المدرك الحسى [١٣٩] .

ومن ناحية أخرى ، فإن « الرسم الخيالى » أو الـ Schema يصدر عند كانط عن الخيال ، ويصفه بأنه «رسم ترانسندنتالى » ، لأنه يصدر عن التأليف الترانسندنتالى للخيال فى جانبه القبلى .

والرسم عند كانط قاعدة تصدر عن الخيال القبلى ، ووظيفتها إيجاد التجانس بين المقولة والحدس ، ويستعين كانط فى ذلك بالإشارة إلى الزمان ، فالزمان يساعدنا على الوصول إلى الرسم ، وهو سبيلنا لمعرفة إرتباط الحدوس بالمقولات ؛ فهو قبلى كالمقولة ، وصادر عن القدرة الحسية كالحدوس التجريبية [١٤٠] .

ولقد أكد هايدجر على أهمية الجانب الذاتى ودور الخيال الترانسندنتالى ، ورأى أن هذا الخيال هو أساس « التناهى » الوجودى بوصفه أفقاً للزمان [١٤١] ، وعلى ذلك ،

فلابد من العودة إلى فكرة الخيال الترانسندنتالى عند كانط إذا أردنا إدراك بنية الشكل الإنبثاقى للزمان .

ميز كانط بين نوعين من الخيال(١٤٢) أحدهما « خيال حسى مركب » -repro ductive وبتعبير هايدجر « خيال أونطيقى » يعيد تركيب صور الأشياء التى سبق حدسها ، ويسمى drivata ، لأنه يعتمد مثل أى نشاط أونطيقى على البنية الأنطولوجية للآنية ، والثانى هو « خيال أصيل » Productive أو « الخيال الأنطولوجى » بتعبير هايدجر ، وهو يخلق صوره فى حرية ، وهذا الخلق ذو طبيعة أنطولوجية ، وذو أفق إنبثاقى ، ويستمد معناه وصورته من الصورة الخالصة للزمان .

والزمان عند كانط أسبق من المكان ، ومن كل الأمكنة ، ومن كل الآنات ، لأنه - بتعبير هايدجر - يخلق ذاته كإنبثاقة نلتقى فيها بالآنات والأماكن ، هذه الإنبثاقة أكثر أصالة من أى لحظة أو نقطة ، لأنها هى التى تمد الذات بالمعنى ، وهى التى يصدر عنها الإدراك الحس الذى يعلو على « هذا الموضوع » ، و« هذا المكان » ، و «هذه اللحظة» ، ويتيح لى - مادمت موجوداً - إدراكى لأى موضوع فى أى مكان وزمان يقع فى مجال الحدس .

أشار هايدجر فى مؤلفه « كانط ومشكلة الميتافيزيقا »Kant und das Problem der Metaphysik إلى أن الخطوط الأساسية « لفكرة الإنبثاقة الأساسية المتجهة نحو المستقبل التى قال بها ، كانت إرهاصاتها موجودة فى التحليل الكانطى ؛ ولكن لم يفسر كانط ذلك بوضوح فى كلامه عن زمانية المعرفة الترانسندنتالية المتناهية . وبعبارة أخرى ، لم يكن كانط مدركاً بوضوح للأهمية الأنطولوجية للمستقبل بوصفها أساساً لإمكانية وجود الأفق الإنبثاقى بمعناه عند هايدجر . وإذا كان كانط قد أكتشف ظاهرة أولوية المستقبل كإنبثاقة أساسية للزمانية ، فإن ذلك لم يصدر عن وعى كامل منه بذلك ، وبذاك فهو - فى رأى هايدجر - أول مفكر يؤسس الميتافيزيقا بوصفها مصدراً ذاتياً للأفق الترانسندنتالى .

وميزة أخرى لكانط تتمثل فى إثارته السؤال عن « الإمكان »(١٤٣) ويعد ذلك إرهاصاً آخر بالتناهى الميتافيزيقى عند الإنسان الذى أثر بوضوح على نظرية الزمان عند هايدجر(١٤٤) .

تعقيب ....

من زمانية الوجود – فى – العالم نستخلص النتائج التالية :

(أ) فيما يتعلق بزمانية الإهتمام المستبصر يتبين لنا أن :

(١) زمانية الآنية هى أساس الزمان ، فهى تتوقع ، وتتذكر ، وتقوم بالفعل ، وتدرك ماقبل ، ومابعد ، وما يحدث الآن .

(٢) زمانية الوجود الحقيقى تحقق للآنية الإستمرار التاريخى الحقيقى للماضى ، والحاضر ، والمستقبل على عكس زمانية الوجود الزائف .

(٣) الزمان العام هو زمان العالم المحيط المهتم ، وفيه توجد الآنية الحقيقية والزائفة على حد سواء ، وزمان الإهتمام هذا قابل للتأريخ ، وممتد ، وعام ، وينتمى إلى العالم.

(٤) زمان العالم ليس ذاتياً ولا موضوعياً ؛ بل هو الشرط القبلى لوجود الذاتية والموضوعية معاً .

(٥) إنبثاقة الحاضر هى الإنبثاقة السائدة فى زمانية التعامل مع الأدوات ، كما أنّ زمانية الآنية هى أساس التعامل مع موجودات العالم .

(ب) فيما يتعلق بالسمة المكانية للآنية وعلاقتها بالزمانية :

(١) الآنية موجود زمانى ، وموجود مكانى : فالزمانية تكشف عن المكان الممكن للآنية بوصفها وجوداً – هناك

(٢) الآنية تفهم ذاتها من خلال العلاقات المكانية التى تقوم على «الإحضار»، وتلتقى بها بإستمرار فى العالم .

(جـ) فيما يتعلق بعلو العالم وعلاقته بالزمانية :

(١) الشرط الوجودى – الزمانى لإمكانية العالم ، أى العالم بوصفه علواً أو واقعاً خارجياً يرجع إلى أن الزمانية كوحدة مجاوزة ذاتها إلى غيرها تملك ما يسمى بالأفق بحيث إنه حين تتزمن الآنية يوجد عالم ، وإذا لم توجد الآنية لم يعد للعالم وجود .

(٢) الزمانية هى أساس إنفتاح الذات على العالم والعكس صحيح ، والمتعالى الحقيقى هو الآنية بوصفها وجوداً – فى – العالم .

(٣) إتجاه الآنية نحو ذاتها ، وإبتعادها عن تلك الذات هو الإفتراض المسبق

لأسلوب الآنية فى عثورها على ذاتها (الوجود الحقيقى) أو خسرانها (الوجود الزائف) ، كما أنه أساس فكرة القصدية التى لا تكون إلا إذا كانت الآنية متعالية ، ومؤسسة على الوحدة الإنبثاقية للزمانية : فالوجود الماهوى سلوك قصدى أو حضور فى وحدة الزمانية .

(٤) **العلو عند هايدجر ليس رأسياً على طريقة ياسبرز وكيركجور ، وإنما أفقى على طريقة نيتشه** كامن فى العالم ، تحل فيه « الآنية المتناهية » بزمانها المتناهى محل « الإنسان الأعلى » فى العود الأبدى .

(د) **فيما يتعلق بالزمان الزائف أو المفهوم الدارج للزمان :**

(١) **الزمان الزائف أو المفهوم الدارجة للزمان زمان عام** ، ، إنه زمان الناس : كل الأحاد ولا أحد ، لا متناه ويعبر عن سلسلة متتابعة من الآنات فى صورة نقاط ، كمى ، وليست له سمة إنبثاقية ؛ فى حين أن الزمان الأصلى أو الحقيقى عند هايدجر متناه بالضرورة ، وكيفى ، وبه يمكننا أن نفسر الوجود ونفهمه (أفق الوجود) .

(٢) **الزمان الزائف يتجاهل الأساس الأنطولوجى للزمان** ، وينسى وجود الآنية الذى يتيح الوجود التاريخى أو الوجود الزمانى .

(٣) **المفهوم الدارج للزمان (زائف) لأنه يفتقر إلى إمكانية التأريخ ولا دلالة له**، ويفتقر إلى فكرة الإمكان الأساسية فى تصور هايدجر للزمان . والزمان عند أرسطو ، وهيجل ، وكانط هو زمان بالمعنى الدارج : « فأرسطو » زمانه آنى يمكن قياسه ، وهو حاضر مستمر أو هو حضور المتحرك فى حركته ، «وهيجل » زمانه هو حقيقة المكان ، وهو زمان مثالى مجرد ، وصيرورة حدسية تتخذ صورة سلب السلب - ويصف الزمان من خلال الآن الفردية ، والحاضر وحده موجود ، والحاضر الحقيقى هو الأبدية ، أما « كانط » فزمانه متتالية من الآنات لا توضح الطبيعة الزمانية الحقة للوجود ذاته - ولم يدرك الأهمية الأنطولوجية للمستقبل كأساس لوجود الأفق الإنبثاقى ، ومع ذلك فقد نجح فى إثارة السؤال عن الإمكانية (إرهاص بالتناهى) ، والخيال الترانسندنتالى عنده أساس التناهى الوجودى الزمانى .

يقول هايدجر فى ذلك :

« ... كانط هو أول من تساءل عن الإمكانية الداخلية لإنفتاح وجود الموجودات ، وعن الزمان كمفهوم أساسى للترانسندنس المتناهى ... ولما كان فهم الوجود يقوم عند كانط على أساس من تناهى الانسان القائم على الزمان ، فإن الزمان فى وحدته الأساسية مع القوة الترانسندنتالية للخيال قد إكتسب الوظيفة الميتافيزيقية الأساسية التى نسبت إليه فى «نقد العقل الخالص» [١٤٥] .

ومن ناحية أخرى ، فقد أوضح هايدجر – فى ضوء تفسيره لنقد العقل الخالص لكانط – أنه من الضرورى تفسير سؤال الوجود من خلال علاقته الأساسية بمشكلة التناهى الإنسانى، وأن التفلسف الحقيقى لابد من أن يكشف عن طابع الإمكانية [١٤٦] فى الآنية الإنسانية .

وبين أن « سؤال الوجود » هو « سؤال عن إمكانية فهم الوجود » أو هو « سؤال عن ماهية فهم الوجود بما هو كذلك » ، إستناداً إلى أن المهمة الأصلية لتأسيس الميتافيزيقا هى الكشف عن إمكانية فهم الوجود فى ضوء العلاقة الداخلية بين مشكلة الوجود وتناهى الآنية : « فالوجود الماهوى كأسلوب وجود للآنية هو فى حد ذاته التناهى ، وهذا التناهى يكون ممكناً عن طريق فهم الوجود » [١٤٧] .

(ثالثا) التاريخية الحقيقية والتاريخية الزائفة : Geschichtlichkeit-Historiology

حاول هايدجر بعد أن بين أن الآنية زمانية بصورة أساسية – أن يوضح أن التجسد الأساسى لهذه الزمانية هو « التاريخ » [١٤٨] ، كما أنه حاول أن يجعل التفسير الوجودى للتاريخ فى نطاق « الوجود والزمان » تدعيماً للأنطولوجيا الأساسية ، ويعد هذا التفسير جزءاً أساسياً فى النصف الأخير من هذا المؤلف .

يبدأ هايدجر بحثه بتحديد ما يعد « تاريخاً » و « تاريخياً » فى التفسير العادى للآنية . ويرى أن غموض كلمة « تاريخ » ناشئ عن كون هذه الكلمة تدل مرة على «الواقع التاريخى» ، ومرة أخرى على « العلم بالواقع التاريخى » [١٤٩]، [١٥٠] ، ولذلك فهو يميز بين « تاريخية الوجود » Geschichtlichkeit أى الطابع التاريخى للوجود و بين «العلم بأحداث التاريخ» Historie ، ويمكن أن ننسب إلى الأولى فنقول «تاريخى» ، وإلى الثانى فنقول « تأريخى » وإن كان اللفظ فى العربية واحداً [١٥١] .

أما عن المصطلح الوجودى الذى إستخدمه هايدجر ، والذى يجعل التاريخ ممكناً ، فهو التاريخية ، وهو يقوم بتفسير فينومينولوجى لهذه التاريخية الوجودية (١٥٢) علماً بأن الهدف الأساسى لكل تحليلاته الوجودية – بما فى ذلك التاريخية – هو العثور على الإجابة عن السؤال عن معنى الوجود على وجه الإطلاق .

يقول هايدجر :

« ... *إن المشكلة الخاصة بإستمرار – الآنية (أو هوية الذات)*(١٥٣) *إنما هى المشكلة الأنطولوجية الخاصة بتاريخية هذا الوجود ... وإذا نجحنا فى إستخلاص هذا البناء التاريخى ، والكشف عن الشروط الزمانية– الوجودية التى تجعله ممكناً ، فسيكون فى وسعنا عندئذ أن نصل إلى ضرب من الفهم الأنطولوجى للتاريخية.... فالآنية تمتد بين الميلاد والموت مما يمكن من وجود الهم الكلى والحقيقى ... ويختلف تحرك عن حركة الوجود الحاضر*(١٥٤) *ويمكن تعريف هذا التحرك من خلال طريقة إمتداد الآنية Self - extension ، ويسمى التحرك الخاص الذى تمتد فيه الآنية Geschehen - hi storizing ... فالتاريخية بوصفها حالة للوجود معبرة عن وجود الآنية هى فى صميمها زمانية* » (١٥٥) .

يتضح من النص السابق أن الآنية يمكنها أن توجد كإمتداد بين الميلاد والموت ، وبذلك يكون لها معنى تاريخى، ومن خلاله تنكشف وقائع التاريخ وتكتسب دلالتها(١٥٦)، كما أن هذا الإمتداد يضفى على الزمانية طابع التاريخية .

وإمكانية التاريخية تنشأ من واقع هو أن الموجود زمانى فى صميم وجوده ، علماً بأن الآنية تحيا هذا الإمتداد فى لحظة المشروع Entwruf .

ذهب هايدجر إلى أن :

« ... *التاريخى فى المحل الأول هو الآنية ، وأننا نطلق صفة التاريخى فى المحل الثانى على الموضوعات الداخلة فى العالم لاعلى الأدوات بحسب معناه الواسع ، ولكن على الطبيعة نفسها بإعتبارها ميدان التاريخ* » (١٥٧) .

فالآنية عند هايدجر هى موضوع التاريخ ، ولأنها تتألف من الزمانية ، فهى تاريخ أولى ؛ أما العالم فهو تاريخ ثانوى وحتى الطبيعة نفسها قد إندمجت فى التاريخ حتى أصبحت مسرحاً لأفعال الإنسان بوصفها ساحة القتال أو مكان العبادة ... إلخ ، وعلى ذلك ففهم هايدجر للتاريخ هو فهمه لوجود الآنية مكبراً(١٥٨) .

يقول هايدجر

« *... الموجودات المختلفة عن الآنية تاريخية بسبب إنتمائها إلى العالم ، وهو ما تسميه بتاريخية العالم world - historical, welt - geschichtlich والتاريخى يتحدد بصفة عامة فى ضوء زمان العالم ... وهو الوجود الذى يوجد – فى – العالم ، فتاريخية التاريخ هى تاريخية الوجود – فى – العالم .... ولتعبير تاريخية العالم دلالة مزدوجة من الناحية الأنطولوجية ، فهو يبين تاريخية العالم فى وجود الآنية – مع – الآخرين ، كما يبين تاريخية ما هو داخل العالم من أدوات وأشياء* »[١٥٩] .

يتبين لنا من النص السابق أن المصطلح « تاريخ – العالم » لا يعنى هنا دراسة تاريخ شعوب الإنسانية بأسرها ، وأن « ماهو تاريخى بالمعنى الأصلى ليس ذاتاً ولا موضوعاً ، وإنما هو الدلالة التى تجعل علاقة الذات – الموضوع ممكنة ، وهذه الدلالة تسمى بالعالم » ، وأن ما يؤرخه التاريخ هو الوجود – فى– العالم أو تاريخية الآنيات المختلفة فى ضوء الوجود – فى – العالم ، كما أن وجود الآنية – فى – العالم هو الذى يمدها بتاريخيتها[١٦٠] .

ويلزم عما سبق النتيجة التالية : « أن الآنية ليست تاريخية لأنها جزء من تاريخية العالم الموضوعية ، وإنما تصبح تاريخية العالم الموضوعية أمراً ممكناً ، لأن الآنية بما هى كذلك تاريخية» مما يعنى رد العنصر الموضوعى (العالم) إلى الجانب الذاتى (الآنية)[١٦١] ، كما يعنى أن « التاريخى » موضوعى فى ذاتيته أو هو « إرث » Erbe - heritage تتناقله الآنية من الماضى ، وتتجه به نحو المستقبل ، وأن جميع الموضوعات والأدوات تاريخية من حيث إرتباطها بوجود الآنية وتاريخيتها[١٦٢] .

وللتاريخ عند هايدجر معان عدة :

(أ) فهو يدل على ماضى das Vergangene ، وهذا الماضى لا يزال حاضراً (قطعة أثاث قديمة فى متحف مثلا) .

(ب) أو يدل على المصدر الذى جاء منه الماضى ، ولا يزال ممتداً فى الحاضر ، والمستقبل (نظام سياسى أو دينى ..) .

(جـ) أو يدل على الموجود فى مجموعه من حيث التحولات والمصائر التى أصابت الناس وحضاراتهم .

(د) أو هو المأثور أو المنقول بوصفه كذلك سواءً أكان معترفاً به تاريخياً أم معتبراً أنه بيّن وإن بقى أصله غامضاً[١٦٣] .

أوضح هايدجر أن « التاريخى » الذى يعبر عن الماضى يعبر أيضاً عن الحاضر بمعنى ماهو واقعى « الآن » و « اليوم » على نحو إيجابى ومؤثر ، وللماضى معنيان مزدوجان ؛ فهو ينتسب إلى الأزمنة التى بادت إلى غير رجعة ، ويؤلف جزءاً من الأحداث الغابرة ، ومع ذلك فإنه يمكن أن يكون « الآن » حاضراً مثل بقايا زمان يونانى ، ففيه شذرة من الماضى حاضرة ، وماله تاريخ « هو متورط فى الصيرورة » ، والتطور هو مرة صعود ومرة سقوط ، وماله تاريخ بهذا المعنى يمكن أيضاً أن يصنع التاريخ ، ولما كان قد أحدث عصراً ، فإنه لا يزال حتى اليوم يحدد مستقبلا ، فالتاريخ معناه هنا نسيج من الأحداث والنتائج ينسج من خلال الماضى ، والحاضر ، والمستقبل ، وفى هذه الحالة ليس للماضى مكانة أولى ، كما يعنى التاريخ شمول الوجود الذى يتغير فى الزمان مميزاً نفسه عن الطبيعة ؛ ومع ذلك فهو يتحرك بدوره فى الزمان ، وينتظم أحوال الناس ، ومصائرها وأحوال الجماعات الإنسانية وحضاراتها [١٦٤] .

يتبين مما سبق أن تحليل هايدجر للآنية أو (الهم) بوصفه زمانية إنما يمدنا بمفتاح لتأسيس التاريخية بطريقة وجودية زائفة أو حقيقية [١٦٥] .

ولكن ماهى صورة التاريخية الزائفة والحقيقية - وهو ما يهمنا فى هذا البحث عند هايدجر ؟

يقول هايدجر عن التاريخية الزائفة :

« .. فى التاريخية الزائفة تكون ذات الناس بلاهوية ، فتجعل يومها حاضراً ، وفى إنتظارها لما هو جديد تنسى ما مر بها من أحداث ، فالناس يتجنبون الإختيار ، ويعمون عن الممكنات ، ويتعذر عليهم إعادة الماضى ، ويحتفظون بالواقعى الذى تم حدوثه فحسب .... وفى غمار ضياع « الناس » فى « إحضار » اليوم يفهمون الماضى فى ضوء الحاضر .. ويكون وجودهم محملا بأثقال ماض لم يعد مدركا بعد » [١٦٦] .

يتضح من النص السابق أن « الآنية الزائفة » تعتقد أن تاريخيتها مستمدة من تاريخية العالم ، فتحيا مشتتة فى حشد من الأشياء التى تمر كل يوم ، والتى تتخذ بالنسبة لها مظهر المصير ، وهى فى ذلك تفقد بإستمرار ذاتها فى « الهنا » و « الآن »،

ولا نفهم الماضى إلا بما يتبقى فيه من عنصر فى الحاضر ؛ فالنسيان صميم وجودها(١٦٧) .

ويمكن القول إن « التاريخ الزائف » هو إنسياق تحت رحمة الأحداث ، فى حين أن « الحقيقى » كما سنرى – هو إحكام القبضة على الموقف الوقائعى ، والتقدم نحو المصير الذى يظل مفتوحاً أمام الآنية(١٦٨) .

ومن السمات الأساسية « للناس » تجنب وتجاهل الممكنات ، والبحث فقط عن أمان الوقائع ، فيحصرون إهتمامهم فى كل ما ينتمى إلى الماضى ، وهذه النظرة إلى التاريخ بوصفه سلسلة من الوقائع إنقضت ولم تعد موجودة لا يمكن أن تكون نظرة ذات معنى(١٦٩) .

وعلى وجه الإجمال يمكن القول بأن الآنية فى « التاريخية الزائفة » هى التى لا تتحمل مصيرها إما لأنها تجهل الماضى أو تجهل مسئوليتها نحو المستقبل ، أو هى التى تفر من واقع تناهيها(١٧٠) .

التاريخية الحقيقية :

قلب هايدجر التصور الدارج رأساً على عقب ؛ فنقطة البدء فى التاريخ لاتقوم فى الحاضر أو فى واقع اليوم ، ومنه نلتفت صوب ماض متطور ، وإنما يبدأ التاريخ من المستقبل أو من مستقبل المؤرخ نفسه ، ومن الهم الذى يكون جوهره وأساسه ، فهو يجسد ويكشف فى آن واحد عن غاياته فى المستقبل ، والتى هو عليها(١٧١) .

يقول هايدجر بهذا الصدد :

« .. فى التاريخية الحقيقية تتزمن الآنية بحيث يشكل مستقبلها ، وماضيها ، وحاضرها وحدة واحدة : الحاضر يكشف عن « اليوم » كشفاً حقيقياً بوصفه اللحظة .. فالأساس الذى يقوم عليه علم التاريخ هو « الزمانية » بوصفها المعنى الوجودى للهم (وفيه) تضع الآنية التى كانت موجودة مشروعها فى إتجاه إمكانياتها الصميمة فى الوجود » (١٧٢) .

ذهب هايدجر إلى أن ما يجعل التاريخية الحقيقية أمراً ممكناً هو أمور ثلاثة : «الإرث ، المصير ، المآل »(١٧٣) . والمستقبل يكون دالا فقط إذا كان معبراً عن ميراث الآنية، بحيث تعثر فى تراثها على ممكناتها وعلى مستقبلها : فالمصطلح الأول: «الإرث»

يعنى الوعى الوجودى بميراث الآنية بوصفها ميراثاً دالاً ، والكشف عن عالم الآنية بوصفه وجوداً – فى – العالم ، والآنية الحقيقية لاتقبل أن تكون وارثة لماضيها فحسب؛ بل تحمل نفسها كل الإمكانيات التى حققتها فعلاً فى الوجود ، والإمكانيات التى فرضت عليها : أى أن الوجود الحقيقى هو الفعل الذى تتحمل به الآنية «ميراثاً» ، وهذا الوجود لا يدوم إلا بالفعل الذى يكونه(١٧٤) .

يقول هايدجر عن الإرث :

« .. يصل التصميم إلى وجوده الحقيقى بوصفه تصميماً مستبقاً ... والتصميم الذى تعود من خلاله الآنية إلى ذاتها يكشف عن الإمكانيات الوقائعية للوجود الماهوى الحقيقى من خلال الإرث الذى ينتقل إلى التصميم »(١٧٥) .

أما عن مصطلح « المصير » Schiksal - fate ، فقد إستخدمه هايدجر بمعنى الوعى بتناهى الآنية ، وهو أهم خصائص تاريخية الآنية ، لأنه يبرز السمة الزمانية للموجود الإنسانى .

والمصير مزدوج الدلالة يشير من ناحية إلى واقعة تناهى الآنية التى لا يمكن تغييرها، ومن ناحية أخرى إلى قدرة الآنية على تأكيد ذاتها بوصفها تصميماً ، أى بوصفها آنية حرة فى مواجهة إمكانية الذنب والموت ؛ فالتاريخ عند هايدجر لا يدور حول الوقائع ، ولايهتم بترابط هذه الوقائع أو تسلسلها ، وإنما يدور حول عالم الآنيات المصممة(١٧٦).

يقول هايدجر :

« *... الزمانية الحقيقية التى هى فى نفس الوقت متناهية تجعل شيئاً مثل المصير أمراً ممكناً ، أى تجعل التاريخية الحقيقية أمراً ممكناً* »(١٧٧).

وبعد أن وصف هايدجر « المصير » وجودياً على أنه أساس التاريخية ، قام بتوضيح أن « المصير » ذاته يقوم على زمانية الآنية : فالمستقبل والماضى دلالتهما الخاصة بالنسبة للأفعال والمواقف التى تكشف عن الحاضر الحقيقى (اللحظة) ، ولذلك فإن مصير الآنية يرتبط أساساً بقراراتها وأفعالها فى الحاضر ، وبذلك يضفى « المصير » سمة الزمانية على الآنية .

وإذا كانت « التاريخية الحقيقية » تبدأ بمستقبل الآنية ، فذلك لأن الآنية تضع

مشروع ممكناتها فى ضوء إرثها ومصيرها ، كما أن الموجود الذى كان مستقبلياً وحده هو الذى يستطيع أن يتحمل إنعزاله الخاص ، وأن يقبل ميراث هذا الإنعزال ، وأن يكون حاضراً بالنسبة لعصره .

ويعنى ماسبق على نحو الإجمال أن أساس التاريخ عند هايدجر هو الآنية بما تتسم به من إرث ومصير ، وأن موضوع التاريخ ينسجم مع تفسيره للزمان كأساس أنطولوجى للآنية[١٧٨] .

وأما عن المصطلح الثالث والأخير فهو المآل Geschick - destiny ، وينطبق فقط على الشعوب أو الأمم ، والمآل جمعى يميز الوجود التاريخى الحقيقى ، ويتأسس على وجود الآنية – مع – الآخرين ؛

فى حين أن المصير « فردى » يخاطب الآنية المفردة ، علماً بأن الآنية ليست مجرد وحده إنعزالية ، وإنما تنطوى بنيتها الأنطولوجية على الوجود المشترك مع الآخرين ، «فالموجود – هناك » التاريخى لا يمكن أن يحقق فرديته الحقيقية بمنأى عن المجتمع[١٧٩]

وفى ذلك رد على الإتهام الموجه إلى هايدجر بأن تحليله للآنية يوحى بأن الفرد الحقيقى عنده عاجز عن أى إتصال حقيقى بالآخرين ، وأنه متحرر من كل أشكال الصراع مع الآخرين ، أو أن الفردية فى الآنية الحقة تصور حياة تخلو من عنصر الدراما، وتصطنع مظهر الوجود العاكف على ذاته المتجاهل للآخرين اللهم إلا باعتبارهم عنصراً مكوناً للموضوعات الداخلية فى العالم[١٨٠] ويدحض هايدجر هذا الإتهام بقوله :

« .. مصائرنا موجهة مقدماً فى وجودنا المشترك – فى – العالم ، وفى تصميمنا على ممكنات بعينها ... ففى التجمع الكفاح تتحرر قوة المصير ، (كما أن) مصير الآنية مع جيلها يكشف عن التاريخية الحقيقية للآنية »[١٨١] .

ومن أهم معانى التاريخية الحقيقية التى أكد عليها هايدجر هو « التكرار » Wie-derholung - Repitition فالآنية التى توجد وجوداً حقيقياً موجود « تكرارى » ، والتكرار هنا يتخذ المعانى التالية :

أولاً : التكرار عودة إلى إمكانيات الآنية التى وجدت – هناك : يقول هايدجر : « التكرار هو إعادة وصل إمكانية الوجود الماهوى الذى كان موجوداً – هناك. ، وتتم إعادة الوصل هذه فى « اللحظة » ، وتتجلى فى صورة الماضى .. التكرار لا

يستسلم للماضى ، ولا يهدف إلى التقدم ، ففى اللحظة يكون الوجود الحقيقى محايداً بالنسبة لهذين البديلين ... وفيها لا تنقطع إستمرارية الوجود الماهوى ، وإنما تؤكدها هذه اللحظة .. والتاريخية الحقيقية تدرك التاريخ بوصفه « عودة للممكن » ، وتعرف أن الإمكانية سوف تعود فقط إذا كان الوجود مفتوحاً بشكل مصيرى فى اللحظة .. (كما أنها) تكرار لميراث الممكنات التى تنتقل إلى الآنية فى حال الإستباق »(١٨٢) .

يتبين من النص السابق أن « التكرار » عند هايدجر ليس له أى مظهر ميكانيكى ، وليس عودة فارغة إلى الماضى أو مجرد رابطة تعود بالحاضر إلى مامضى من أحداث : إنه – بالأحرى – إعادة الوصل « بما قد كان – هناك » المعبر عن الوجود الماهوى أو الآنية (١٨٣) ، فالتكرار « رد أو إجابة أو إسترجاع) rappel لما يؤثر من الماضى على الحاضر ، والماضى replique تأخذه الآنية على عاتقها ، وتكرره مرة ثانية reduplique هو صورة من مشروعها، ويرجع ذلك إلى عامل الواقع ، ووزن الدلالة ومصدره الآنية (١٨٤). وبعبارة أخرى ، فإن التاريخ الحقيقى يدرس « القوة الصامتة للممكن » . بحيث يمكن للآنية الحقيقية أن تحقق شعار « كن نفسك ! » ،وأن تدرك فى ضوء « الإرث والمصير والمآل » مالها من ممكنات(١٨٥) .

ثانياً : التكرار بمعنى إختيار الإختيار ، ورؤية الموقف روية صحيحة :

ويعنى « إختيار الإختيار» تحرير الماضى بإستخراج الممكن المحجوب فيه . فالماضى لم يتحقق أبداً كله ؛ بل هو أيضاً جاء مستقبلا ، لأن كل لحظة تنطوى فى داخلها على إمكانيات لم تتحقق كلها أبداً ، ولا يمكن إستنفادها أبداً . والآنية لا تتحرر إلا بتحرير الماضى ، وهى تتحرر فى الزمان وفى التاريخ ابتداءاً من إمكانيات موروثة فى ضوء التكرار الصحيح للذات(١٨٦) .

يقول هايدجر : « .. التكرار الحقيقى هو إمكانية إختيار الآنية لبطلها (١٨٧) ... وهذا الإختيار يقوم وجودياً على التصميم المستبق .. ويحرر الآنية .. والتصميم كمصير هو حرية التخلص من بعض المواقف الممكنة »(١٨٨) .

تعقيب :

يترتب على نظرة هايدجر إلى التاريخية الحقة ما يلى من نتائج :

(أولا) أن هايدجر يقف على طرفى نقيض مع القائلين « بالحتمية التاريخية » historical determinism الذين ذهبوا إلى أن لاشئ يمكن تجنبه ، وأن التاريخ يسير وفق قوانين ، وله أنماط ، وأن للأمم والحضارات دورات حياة تشبه دورة حياة الكائنات الحية ، ومن هؤلاء « فيكو » وهيجل ، وشبنجلر ، وتوينبى » ؛ أما فلسفة هايدجر فى التاريخ ، فهى تقوم على فكرة الإمكان أو هى دراسة « التكرار » المتمثل فى فعل إحضار ممكنات الماضى ، فالموضوع الممكن الوحيد للعلم التاريخى عند هايدجر هو إمكانيات الآنية التى إختارتها ، والتى تكون قابلة للتكرار من حيث قيمتها الكلية والفريدة .

ثانياً : أن هايدجر يقف على طرفى نقيض مع نظرة المثاليين للتاريخ المعروفة بالتاريخية historicism – ومن روادها « هيجل » – وتذهب إلى أن التاريخ هو قصة الروح أومسار العقل فى الزمان ، وأن التاريخ والعقل يفسر كل منهما الآخر (هيجل) ؛ فليس النشاط البشرى وواقع البشر هو الذى يصنع العقل ؛ بل يتفتح العقل أو الروح أو الفكرة المطلقة وتعكس ذاتها ، وتقترب من الأشياء ، وتجد نفسها مرة أخرى ، وتفنى ذاتها فى حركة العالم والتاريخ [١٨٩] .

أما « هايدجر » ، فهو يتبنى وجهة نظر « أنطولوجية » للتاريخ ، فالتاريخ لابد أن يكون دالاً من الناحية الوجودية ولابد من توافر أساس أنطولوجى لقيام علم التاريخ ، وهو يقدم لنا تصوراً وجودياً فينومينولوجياً للتاريخ يحافظ فيه على دينامية وحرية الوجود الإنسانى .

ولقد ركز هايدجر فى فلسفته المبكرة على أن « التاريخ » هو أساساً ظاهرة إنسانية وجودية ؛ أما فى فلسفته المتأخرة ، فلقد أكد دور الوجود – بما هو كذلك ، وأكد الدور الذى يلعبه الوجود فى التأريخ ، والوجود هنا يتخذ معنى دينامياً ؛ فهناك فترات مختلفة فى التاريخ تتمايز تبعاً للطرق المختلفة التى يكشف بها الوجود عن نفسه أو يخفى بها نفسه ، وهذه الفترات هى رسائل الوجود وإرسالاته [١٩٠] و نحن نخبرها بوصفها مصائر الأجيال المختلفة .

ثالثاً : لم يعتقد هايدجر فى خطأ تعريف الإنسان تعريفاً أرسطياً بوصفه حيوانياً مفكراً animal rational فهو تعريف حقيقى ولكنه ليس أساسياً ، لأنه يحجب الطبيعة الوجودية للآنية ؛ فالآنية ليست ماهية essentiaوإنما هى existentia أونية ثابتة كما رأى أرسطو ؛ ذلك أن وصفه للإنسان مستمد من تأمله الموضوعى له بوصفه موجوداً حاضراً لايكشف عن طبيعته الحرة ، وعن واقعه الحقيقى كأساس للوجود ، كما أن هذا التعريف لا يكشف عن المعنى الحقيقى للوجوس Logos ، ويحجب الطبيعة التاريخية الحقة اللازمة لكشف الآنية عن معنى الوجود .

رابعاً :ثمة تشبه بين موقف هايدجر من التاريخ ، وفكرة العود الأبدى للشبيه عند نيتشه . وذلك فى محاولة كل منهما تحقيقى مشروعات الآنية فى دائرة « الوجود – الموجود » ، يحقق « نيتشه » إنفتاح حركة التاريخ فى كشفها عن الوجود عن طريق«فكرة العود الأبدى للشبيه » ؛ أما « هايدجر » فقد حقق هذا الإنفتاح من خلال تصميم الآنية المستبق المتجه نحو المستقبل .

ويؤكد لنا ذلك أن فلسفة هايدجر بما من ذلك رؤيته للتاريخ والتاريخية تعميق لفكرة « الإمكان » لا « الواقع » ؛ والماضى فى التاريخ لم يعد موجوداً وجوداً واقعياً حتى نراه ؛ مع ذلك فنحن ندركه ، لأنه ممكن من حيث دلالته ، ولأنه يعبر عن إمكانياتنا الصميمة القائمة على معانى الإرث ، والمصير ، والمآل .

وهايدجر بفكرته عن « الإمكان » وأولوية المستقبل على الماضى فى نظرته للتاريخية يكون قد أحدث ثورة أخرى فى مجال فلسفة التاريخ تقلب التصور الدارج لها الذى يبدأ بالحاضر فالماضى رأساً على عقب .

رابعاً الزمان الحقيقى فى محاضرة « الزمان والوجود » : " Zeit und Sein "

توفى هايدجر قبل أن ينشر الجزء الثانى من « الوجود والزمان » ، وقد ذهب الباحثون فى تفسير ذلك مذاهبُ شتى:

(١) فمنهم من قال بأن محاولة هايدجر لإنجاز مذهب فى الوجود الخاص بالميتافزيقا بواسطة أنطولوجيا أساسية قد أخفقت .

(٢) ومنهم من رأى أن هايدجر لم يستطع إتمام محاولة إدراك زمانية الآنية فى وحدة إنبثاقاتها المشتملة على المستقبل ، والماضى ، والحاضر بهدف تفسير زمانية الآنية بوصفها زمانية فهم الوجود .

(٣) ومنهم من رأى أن فى رسائل هايدجر إبتداءاً من ماهية الحقيقة عام ١٩٤٣م بعض معالم الطريق لإكمال المحاولة .

والحق أنه لابد من الإنتظار حتى المحاضرة التى ألقاها فى ١٩٦٢/١/٣١م [١٩١]، وهى بعنوان « الزمان والوجود » حتى نجد هايدجر مستأنفاً الحديث عن الزمان وعلاقته بالوجود ، ولكن بأسلوب آخر يختلف عما جاء فى « الوجود والزمان » بحيث لا يمكن أن تعد المحاضرة بديلاً عن الفصل الثالث من الجزء الأول « للوجود والزمان»[١٩٢] .

والمحاضرة مخاطرة ؛ لأنها تتحدث فى عبارات وقضايا عن موضوع لايمكن فهمه بالقول ؛ إنها محاولة للتعبير عن موضوع لا نعرفه عن طريق السؤال بقدر ما نعرفه عن طريق تجربة ووقوعه فى مجال الخبرة [١٩٣] .

ويمكن الذهاب إلى أن محاضرة « الزمان والوجود » « صورة عكسية » لما جاء فى « الوجود والزمان » وأن الطريق المؤدى من المحاضرة الأولى إلى المؤلف الثانى معقد للغاية ، حتى أن مفاهيم « الوجود والزمان » قد تغيرت فى المحاضرة تغيراً عميقاً بدون أن يتغير المقصد الأساسى عند هايدجر : السؤال عن معنى الوجود .

ففى « الوجود والزمان » يتجه هايدجر من خلال «الهيرمينوطيقا الفينومينولوجية» أو التفسير الفينومينولوجى للوجود الإنسانى إلى أنطولوجيا أساسية للوجود ، ولذلك قام بتحليل الوجود الحاضر ، ووجود الأداة ، وبنية الآنية الأساسية المتمثلة فى الهم ، والتركيبات الثلاثة السابقة هى الوحدة الأصلية للوجود – فى – العالم ؛ تلك الوحدة التى يمكن ردها إلى تصور هسرل عن الشعور بوصفه قصدية : فكل شعور هو شعور بشئ ، وليس هناك ذات بلا عالم ، ولايوجد عالم بأى معنى فينومينولوجى بدون الموجود الإنسانى الذى يعى بوجوده – فى – العالم ، وعلى أساس إنشغاله بهذا الوجود يمكنه أن يهتم بالموجودات الأخرى داخل العالم . وعندما يؤكد هايدجر أن الزمان شرط لإمكانية الهم ، ويدخل فى نسيجه ، فإن لم يزل يتحرك فى الإطار الكانطى بتساؤله : « ما الذى يجعل (أ) ممكناً ؟ » إنها وحدة الإنبثاقات الزمانية الثلاث : «المستقبل – الماضى – الحاضر» التى تمثل التخارجات الأساسية عن الذات ، كما

تمثل الإنفتاح الغامض للفهم الإنساني [١٩٤] ، « والأنطولوجيا » كمنهج ليست سوى سلسلة الخطوات المتبعة نحو الوجود بما هو كذلك ، ويسمى هذا المنهج بالفينومينولوجيا ، ويبقى السؤال الوحيد الأصيل هو «السؤال عن معنى الوجود» [١٩٥].

« أما عن محاضرة الزمان والوجود » فهى تسأل أولاً عما هو خاص بالوجود ، ثم ماهو خاص بالزمان ، وإتضح أن كليهما غير موجود ، وإنما تتحدد العلاقة بينهما عن طريق « الهبة » Geben - giving ؛ فالوجود – يهب Es gibt - It gives (وبخاصة عن طريق It - Es) ، أو الوجود الذى يهب . وفسرت Es أو It «بالحادث» أو Appropriarion-Ereignis كما سنرى ، وإذا كان « الوجود والزمان » محاولة لتفسير « الوجود » من خلال الأفق الترانسندنتالي للزمان ، والترانسندنتالي هنا يعنى مجال المشروع الذى يحدد الوجود أو الحضور بما هو كذلك المتعلق بإنفتاح الوجود الإنسانى ، فإنه فى محاضرة «الزمان والوجود » قد إستقر معنى الزمان الكامن فى الوجود بوصفه حضوراً فى علاقة أكثر أصالة .

والزمان بوصفه معنى الوجود فى « الوجود والزمان » ليس فى حد ذاته إجابة ، وليس محاولة أخيرة للتساؤل ؛ وإنما هو بالأحرى « تسمية للسؤال ، « فالزمان كلمة أساسية لما أسماه هايدجر فيما بعد « بحقيقة الوجود » ؛ ذلك أن تفسير الزمان فى «الوجود والزمان » يشير إلى زمانية الآنية ، والعنصر الإنبثاقى الذى يتضمن الإحالة إلى الحقيقة وإلى الإنفتاح أو الكشف عن الوجود بما هو كذلك das Sein Schlechthin . وعلى الرغم من أن تفسير الزمان قد إنحصر فى « الوجود والزمان » فى زمانية الآنية ، ولم يذكر هايدجر السمة الزمانية للوجود ، فإنه فى « الزمان والوجود» قد تخلى عن وصف دور الآنية فى إنفتاح الوجود .

ومن ناحية أخرى ، فإن هايدجر فى « الوجود والزمان » قد تناول الزمان فى علاقته « بالأليثيا » a lethia وتعنى « الكشف أو اللاتحجب » - Unconcealment Unverborgenheit ، وتدل على مفهوم الحقيقة الذى يتحقق من خلال « الحضور Anwesesnheit - Presence وذلك إستناداً إلى أن التجربة الأساسية فى « الوجود والزمان » هى « نسيان الوجود die Seinsvergessenheit . والنسيان « بالمعنى اليونانى » يعنى الحجب أو الحجب الذاتى .

Verborgenheit - Concealing - Sich Verbergen, Self Concealing

ولقد حاول هايدجر أن يدعم تفسيره للحقيقة بالنظر فى المعنى الأصلى[١٩٦] الذى كان يقصده اليونان من كلمة الحقيقة ؛ فهو يقف عند شذرة هيراقليطس الأولى التى تتحدث عن معنى اللوجوس Logos الذى يبين حقيقة الأشياء وحالها ، غير أنه لايفهم نداءه ، فيسقط فى التحجب والخفاء ، أما اللوجوس عند أرسطو فهو كشف أو إتاحة رؤية الموجود الذى ينقل من خلال «القول» من التحجب إلى اللاتحجب ، ومن الخفاء إلى الظهور ؛ أى أن القول فى صميمه إظهار ،وكشف للشئ نفسه أو للموجود .

أما عن الآنية ، فإن فعل اللاحجب أو إظهار الحقيقة هو فعل تقوم به الآنية ، وأسلوب من أساليب وجودها حين تكشف الموجود مما يعبر عن « إنفتاح الآنية » أو هو الوجود – فى – العالم بما يتركب من تأثر ، وفهم ، وكلام « الهم » ، والهم بدوره يوحد بين الأنحاء الثلاثة للتزمن ، والآنية « تكون فى الحقيقة » بمعنى أنها قادرة على إنتزاع الحقيقة وإظهارها عن طريق التصميم ، وذلك لأنها قادرة على إتخاذ مسلك من نفسها أى على الإنفتاح .

والتصميم – كما رأينا – إستباق للموت ، وبه ترجع الآنية إلى وجودها الذاتى الحقيقى ، ومادامت الحقيقة تقوم فى الآنية ، والإنفتاح أسلوب وجودها ؛ فإن «التصميم هو الحقيقة الأصيلة للوجود » .

ويلاحظ أن الآنية تحيا دائماً فى « الحقيقة واللاحقيقة » على السواء (الوجود الحقيقى والزائف) ، ويتحتم عليها أن تحافظ بإستمرار على ما إكتشفته ، وأن تنتزع التكشف من المظهر ، فالحقيقة الأصلية هى إنفتاح الآنية ، وتقوم على تفتح الآنية ، وتكشف الموجود فى عالمها ، وفهم الوجود يستحيل بدون الإنفتاح[١٩٧] .

وعلى ذلك يمكن فهم فكر هايدجر – « والوجود والزمان » يؤيد ذلك – بوصفه تمهيداً لوضع أساس كل ميتافيزيقا بحيث يتم التغلب على نسيان الوجود ، ومع ذلك فلم تكن محاضرة « الزمان والوجود » إستمراراً لما جاء فى « الوجود والزمان » ، وإن أصبح « السؤال الأساسى » فيها أكثر إلحاحاً ، وحدة ، وإغتراباً عن روح العصر[١٩٨] .

يقول هايدجر :

« ... كل قضايا الأنطولوجيا زمانية ... وتكشف عن الحقيقة الزمانية[١٩٩] .. ولما كان الزمان هو الأفق الترانسندنتالى ، لذا كان عنوان الجزء الأول من البحث فى

«الوجود والزمان» هو تفسير الآنية فى ضوء الزمانية ، وتوضيح الزمان كأفق ترانسندنتالى للسؤال عن الوجود »(٢٠٠) .

ولأن القضايا الأنطولوجية « زمانية » ، فهى قضايا « قبلية » Apriori ، وتعنى «الأسبق » ، وهو تعبير زمانى يعنى ما يجعل الموجودات كموجودات ممكنة فى ماهيتها، والكيفية التى تتبدى عليه ، وعن طريق زمانية فهم الوجود فحسب يمكن توضيح لماذا تكون الصفات الأنطولوجية للوجود قبلية(٢٠١) .

والزمانية بسبب طبيعتها كأفق إنبثاقى(٢٠٢) تتيح فهم الوجود ، والتوجه نحو الموجودات ، وما يحقق الإمكان بالمعنى الكانطى – هو الزمانية ، ولأن مصدر الإمكانية ذاتها هو الزمان ، فإن الزمان يتزمن بوصفه الأسبق على وجه الإطلاق ، لأنه الشرط الأساسى « للأسبق » بما هو كذلك ، ولا يعنى ذلك أن الزمان من ناحية الأونطيقية هو الموجود الأول أو أنه أبدى أزلى فهو ليس موجوداً على وجه الإطلاق (٢٠٣) .

مضمون محاضرة الزمان والوجود :

(أ) الوجود بوصفه حضوراً :

يقول هايدجر :

« .. منذ بداية الفكر الأوروبى الغربى وحتى يومنا هذا ، والوجود يعنى نفس الشئ مثل الحضور ... فتصور الحضور نجده فى كل التصورات الميتافيزيقية عن الوجود ، وتشتمل عليه كل تعريفات الوجود ، ولا ينطبق ذلك فقط على التعريف اليونانى للوجود ، وإنما فى الوضع Position الكانطى أو فى الجدل الهيجلى فى حركة القضية – النقيض – المركب (حضور الموضوع) ، وفى ذلك كله يتحدث الحاضر ، وتتجلى أولوية الحضور » (٢٠٤) .

يتضح لنا من النص السابق أن « أسلوب الحضور » قد تغير خلال تاريخ الفلسفة ، وأن الوجود قد إتخذ أشكالا أساسية منها على سبيل المثال « الواحد المتفرد ، واللوجوس الذى يجمع الكل مثل المثال idea ، أو الماهية ousia ، أو الفعل energia ، أو الجوهر substantia ، أو الواقع الفعلى acualitas ، أو الإدراك perceptio ، أو الموناد Monad ، أو الموضوع أو وجود الذات بمعنى إرادة العقل ، أو الحب ، أو الروح ، أو القوة ، أو إرادة الإرادة فى عودة الشبيه الأبدية عند نيتشه » .

ذهب هايدجر إلى أن الميتافيزيقا قد بدأت « بأفلاطون » عندما فصل مجال الوجود (المثل) عن مجال الزمان (الصيرورة – الوجود الماهوى) [٢٠٥] .

واليونان مثل « كانط » لم يفسروا الوجود بمعنى الوجود الحاضر فى شيئيته ، والوجود – فى – متناول اليد عن طريق الزمان ، وإنما تتبعوا الوجود المباشر للآنية التى تفهم الموجودات فى أسلوبها اليومى بمعنى الوجود الحاضر ، وتفهم وجود الموجودات بطريقة زمانية مبتسرة [٢٠٦] .

«فأما عن أرسطو» ، فهو يرى أن ما يكون فى الزمان ، ويتقدم وهو ينتشر هو «الآن الحاضر» فى كل مرة ، وأن الماضى ، والمستقبل غير موجودين ؛ لكن لا بمعنى العدم المحض ؛ بل بمعنى شئ يتقدم وهو ينتشر ، وينقصه شئ ، وهذا النقص هو ما نعبر عنه بقولنا « لم يعد بعد das nicht mehr » ، « ولم يأت بعد das noch nicht jetzt » ، وكلاهما يحيل إلى الآن الحاضر ، وفى ذلك يبدو الزمان تسلسلا أو تتابعاً من الآنات الحاضرة [٢٠٧] لا يكاد يذكر واحد منها حتى يختفى فى الآن السابق ، ويطرده الآن اللاحق [٢٠٨] .

« وأما عند كانط » فهو فى رأى هايدجر لم يخرج عن الإطار التقليدى فى تصوره للزمان ، فللزمان عنده « بعد واحد » ومألوف لدينا بوصفه سلسلة متتابعة من الآنات يمكن قياسها .

والزمان عند هايدجر لا نجده فى آلات ضبط الوقت ، ولا فى النتيجة ، ولا فى أدوات قياس الزمان التكنولوجية ، وكلما صارت هذه الآلات أكثر دقة ، تضاءلت فرصتنا فى الوصول إلى مفهوم الزمان [٢٠٩] .

ولتفسير كانط للوجود جانبان أحدهما سلبى ، والآخر إيجابى ؛ فأما عن السلبى فهو « الوجود ليس محمولا حقيقياً » Sein ist Kein reales Prädikat ، وإنما هو تحصيل حاصل فى قضية «سقراط موجود» على سبيل المثال ؛ وأما عن الايجابى فهو «الوجود الحاضر يساوى الوضع» Sein ist Position - Setzung ؛ فالوجود الحاضر أو الوجود الماهوى بتعبير كانط (الآنية عند هايدجر) وضع خالص أو إدراك خالص ، وواقع فعلى حاضر (عقل مزود بصور ومقولات) يفتقد معنى الحدوث - Geschehen Occurrence ؛ والوجود عند كانط بتعبير هايدجر هو ماندركه فى «الوضع» بوصفه

«تركاً» للموجود ، وبوصفه سلوكاً قصدياً من نوع خاص[٢١٠].

وللحضور عند هايدجر معنى مختلف عن معناه عند أرسطو وغيره ، ويمكن القول بأنه قد نجح في أن يصف بعداً جديداً للزمان في مقابل الزمان المكاني الأرسطي ، كما وصف « الحدوث » بدون الإشارة إلى شئ يحدث ؛ فالحدوث عنده « يجسد المجال أو الحيز بالنسبة للآنية والوجود[٢١١]؛ فليس الحضور حكماً مسبقاً بالوجود على الموجودات الحاضرة والأدوات ، وكلاهما حالة للحضور ، وحتى الغياب Abwesen - Absence يتحدد عن طريق الحضور ؛ فالغياب يتجلى في كثير من الأشياء التي لا تنتشر بمعنى الحضور ، ومن ذلك الوجود الماضي الذي ينتشر في ملاقاتنا بطريقته الخاصة ، وكذا الوجود المستقبل ، وفي كليهما تعبير عن الغياب[٢١٢] .

والوجود عند هايدجر « ليس شيئاً » ، « وليس في الزمان » ، ومع ذلك يبقى بوصفه حركة إقتراب من الوجود ، أي بوصفه « حاضراً متعيناً بالزمان ، وبما يرتبط بالزمان ، وماهو في الزمان » ، ويبقى دائماً حركة إقتراب هي دخول في الحضور .

كما أن الزمان « ليس شيئاً » ، « وليس بموجود » ، ولكنه يبقى مستمراً دون أن يكون هو نفسه زمانياً مثل الموجود الذي في الزمان ، وكل من الوجود والزمان يحدد الآخر على التبادل ، ومع ذلك لا ينعت الوجود بأنه زماني، ولا الزمان بأنه موجود[٢١٣]

نستخلص مما سبق النتيجة التالية : أن « أولوية الحضور » هي مقولة محاضرة «الزمان والوجود » كمثال على فلسفة هايدجر المتطورة بوصفها تساؤلا ومهمة للتفكير:

« فنحن مرتبطون بوصف الوجود على أنه حضور ، ونستمد ذلك من بداية إنفتاح الوجود بوصفه كشفاً يمكن التعبير عنه بالقول . أي يمكن التفكير فيه »[٢١٤] .

(ب) الوجود بوصفه هبة أو عطاءً : Geben - giving

رأى هايدجر أنه في بداية الكشف عن الوجود أُعتبر «الوجود einai»موجوداً eon، وليس الوجود «يوجد» Es ist,there is أو الوجود «يهب ويعطي» Es gibt - it gives ، ويدل على ذلك قول بارمنيدس بأن الوجود موجود Es ist nämlich Sein ، وفي «خطاب حول النزعة الإنسانية» عام ١٩٤٧م أشار هايدجر إلى أننا لم نتأمل عبارة بارمنيدس هذه بصورة كافية حتى يومنا هذا ، فكل ما نقول عنه «يوجد» es sei,it is هو «موجود» etwas Seiendes,a being ، ولكن الوجود ليس هو الموجود ، ومعنى ذلك أن بارمنيدس قد حجب في عبارته صفة العطاء أو الهبة في الوجود ، فالوجود

كإمكان يعنى أن الوجود هبة وعطاء ، وأن هبة الوجود وعطاءه هى « التفكير » (٢١٥) .

يرى هايدجر أننا لا نقول : « الوجود يكون ، الزمان يكون » ؛ بل نقول يكون وجود (ثم وجود أو هاهنا وجود) ، يكون زمان (ثم زمان أو هاهنا زمان) ». ويمضى فى تحليله الوجودى الدقيق لمعنى es gibt التى يقابلها فى الفرنسية Il ya وفى الإنجليزية There is وفى العربية « هاهنا » ؛ فيبين أن Es تعبر عن الوجود ذاته ، و gibt تعبر عن طبيعة الوجود الواهبة للحقيقة ، فبدلا من أن نقول Es ist أو it is نقول Es gibt - it gives فالطريقة الصحيحة لتوضيح « هاهنا » هى توضيح ما يُمنح فى العطاء (٢١٦) .

وجدير بالذكر أن التعبير « الوجود يعطى » أو « هاهنا وجود » لا يقتصر على التعبير عن مجرد الوجود ، فنحن إذا قلنا – مثلا – « فى هذا الحوض سمك » فما نؤكده هنا ليس مجرد « وجود » السمك ؛ بل هنا أيضاً طريقة لتمييز هذا الحوض عن غيره من الأحواض ، ويمكننا أن نمارس فيه عملية الصيد مثلاً ، وفى هذا تبدو العلاقة الواضحة بالإنسان (٢١٧) .

ذهب هايدجر إلى أن هذه العلاقة تبدو بوضوح فى بعض قصائد « جورج تراكل» G. Trakl ومنها قصيدة عنوانها « من الأعماق » جاء فيها :

.... « هاهنا » شجرة سمراء بقيت « وحيدة » .

.... « هاهنا » رياح تهب صافرة حول « أكواخ خاوية » .

.... « هاهنا » نور ينطفئ فى « فمى » .

وتحيل كلمات مثل « وحيدة ، وأكواخ خاوية ، وفمى » إلى علاقة الوجود الحميمة بالإنسان ، وهو ما أراد هايدجر أن يؤكده من خلال هذه القصيدة ؛ فلا زمان بدون الإنسان ، إلا أن الزمان ليس من صنع الإنسان ، كما أن الإنسان ليس من صنع الزمان ، فليس هنا صناعة Machen - Production ، وإنما فقط هبة وإعطاء Geben - Giving .

(جـ) معانى العطاء :–

أمكننا أن نستخلص من « محاضرة الزمان والوجود » أن للعطاء عند هايدجر معان أربعة هى كما يلى :–

(١) الوجود يهب أو يعطى بمعنى ترك الموجود – يوجد :(٢١٨)

يقول هايدجر : –

«... عندما نقول هاهنا زمان – هاهنا وجود فنحن لانضع عبارات عن الموجودات فى صورة الموضوع – المحمول .. الوجود الذى يميز كل الموجودات يعنى الحضور ، والفكر الخاص بما هو حاضر (الحضور) يتجلى فى صورة ترك الموجود – يوجد»(٢١٩).

والإنسان فى حضوره يتلقى كهبة حضور الوجود ، وذلك بإدراكه عطاء الوجود ، وأحد معانيه هو « ترك (٢٢٠) الموجود – يوجد » ، وإذا لم يتلق الإنسان هذه الهبة عن طريق حضور الموجود ، فلن يبق الوجود محتجباً ، وإنما يبقى الإنسان أيضاً بعيداً عن مجال الوجود ؛ بل لن يكون الإنسان إنساناً(٢٢١) .

وإذا رجعنا إلى المعنى الأصلى لكلمة « الترك » لوجدنا أنه : « تحرير الموجود للإنفتاح(٢٢٢) ؛ فالموجود الحاضر والذى تم تحريره بعملية – الترك هذه هو حاضر لذاته فى إنفتاح الموجودات الحاضرة وبذلك يكون « للترك » معنى مزدوج يشتمل على الترك والحضور معاً ، وهو حضور « جدلى » يعنى أن نترك ماهو موجود – يوجد .

ولقد حاول « أفلاطون » إدراك العلاقة بين الحضور وما هو حاضر مجازاً ، وشبه هذه العلاقة « بالنور » ، وفى ذلك يقترب هايدجر من أفلاطون من حيث إن « ترك الموجود – يوجد » هو حضوره فى الإنفتاح(٢٢٣) .

ولكى ندرك الوجود فى أى موضوع أو شئ ، يتعين علينا أن نضغى إلى « نداء الوجود » فى زمن قل فيه من ينصت إلى هذا النداء ، وإذا لم « نجرب » الوجود بوصفه كشفاً وعطاءً ، فإننا لا ننفتح على الشئ ، فنحن ندرك وجود الموجود فقط لأننا منفتحون على الزمان الحقيقى ، أى على الحاضر المشتمل على لحظتى المستقبل والماضى ؛ فالوجود حضور أو إنتشار فى الحضور ، والإنتشار معناه الإنبساط فى الحضور أى الإنفتاح ، ومعنى ذلك الإنطلاق والتحرر خارج الإنزواء(٢٢٤) .

نستخلص مما سبق ما يلى :

أن مصطلح الإنفتاح فى مقالات هايدجر المتأخرة يتناسب تماماً مع فكرة الوجود الحقيقى das eigentliche Sein فى «الوجود والزمان» ، وأن مصطلح « العالم » لا يشير إلى موجود على وجه الإطلاق ، ولا إلى مجال الموجودات ، وإنما إلى إنفتاح

الوجود die Offenheit des Seins ، والإنسان يقف فى إنفتاح الوجود بسبب ماهيته المتخذة هيئة المشروع، والتى تجعله دائماً خارج الوجود، فالوجود – فى – العالم هو ماهية «الوجود الماهوى للآنية» من حيث بعد الإنارة فيه ، وإليه يتجه هذا الموجود .

والإنسان فى هذا العالم ليس ذاتاً تمثل الأنا أو الآخرين ،وليس ذاتاً فقط ترتبط بالموضوعات عن طريق علاقة الذات بالموضوع لتحديد ماهيتها ، والأرجح أن ما هية الإنسان عند هايدجر تقف فى « الخارج », Ek - sistent ، فى إنفتاح الوجود ، وهذا الإنفتاح ينير العلاقة بين الذات والموضوع (٢٢٥) و يشير ذلك إلى أن « الذاتية عند هايدجر تحمل طابعاً ثيو – أنطولوجياً » .

(٢) العطاء بمعنى الإسال والتوقف : Schicken - Sending

يرى هايدجر أن :

« ... *عطاء الوجود يتخذ صورة الإرسال*(٢٢٦) ، *فالوجود الواهب هو الوجود المرسل أو هو إرسالات الوجود* » (٢٢٧) .

وتاريخ الوجود يعنى مصير الوجود ، وفى هذا المصير أو المصائر يتجلى التوقف الذى هو « العصر » ، ومن هنا قيل مصير الوجود ، وليس المقصود هنا بالعصر فترة من الزمان فى مجرى ما يحدث ، بل « اللمحة الأساسية فى المصير » ؛ أى « التوقف » epoche فى كل مرة فى النظرة الموجهة نحو أساس الموجود .

ولكى تدفع إلى الأمام البحث فى مصير الوجود ، علينا أن نفكر بعمق فى «تحطيم المذهب الأنطولوجى فى وجود الموجود » ؛ فأفلاطون عندما صور الوجود فى صورة المثال أو المشاركات فى الصور ، وعندما قال أرسطو بأن الوجود هو الفعل ، وقال بأنه الوضع ، كما قال هيجل إنه التصور المطلق ، وهو عند نيتشه إرادة القوة ، فإن هذه الآراء ايست وليدة الصدفة ، وإنما هى أقوال عن الوجود تجيب نداءاً يتكلم فى صمت المصير ، وفى « هاهنا وجود » ، فيتحرر الوجود من الإنزواء فى الفكر ، أى يتحقق له الإنفتاح(٢٢٨) .

ويعنى ذلك أنه إذا نظرنا إلى الوجود بوصفه حضوراً ، وإلى الزمان بوصفه «مجالا»، فإنه يمكننا أن نفهم سمة العطاء على أنها « إرسال ومصير للحضور فى تحولاته الإبوخية » epochal transmutations .

(٣) العطاء بمعنى الإنارة : (معنى جديد للزمان - المكان) Lichtung

يقول هايدجر :

« ... فى الحضور يتفتح مانسميه الزمان- المكان Zeit- Raum, Time - Space .... وكلمة الزمان هنا لا تعنى تتابع سلسلة الآنات ، كما أن الزمان - المكان لم يعد يعنى المسافة بين نقطتين من الزمان المعدود ... الزمان - المكان تعبير عن إنفتاح المستقبل ، والماضى ، والحاضر ، وهذا الإنفتاح يمدنا بفكرة المكان » (٢٢٩) .

يتضح لنا من النص السابق أن « الزمان الآنى » -كما يراه كانط مثلا - ليس له غير بعد واحد « أحادى البعد eine dimensionale Zeit » ، وهو زمان قابل للقياس نتصوره على أنه خط ، وهو مستمد من تصور المكان الثلاثى الأبعاد drei dimensionaler Raum ، وبهذا نتصور الزمان على غرار المكان ، أما « الزمان الحقيقى أو الزمان الأصلى » عند هايدجر فهو رباعى الأبعاد Vier dimensionale Zeit : المستقبل ، والماضى والحاضر ، والتلامس بينهم ، وهذا التلامس هو الذى يفتح الأبعاد الثلاثة الأخرى بعضها على بعض ، وبعبارة أخرى فإن الزمان الحقيقى يقوم على «إمتداد المنفتح » ، والإمتداد هنا يوصف بأنه عطاء وإنفتاح .

كما أن الوحدة بين الأبعاد الثلاثة للزمان تقوم على « التداخل » - Zupiel interplay بين كل بعد وآخر .

فالزمان الحقيقى رباعى الأبعاد (٢٣٠) ، والبعد الذى أسميناه بالبعد الرابع هو الأول الذى يحدد الأبعاد الثلاثة الباقية .

يرى هايدجر أن هذا العطاء يحقق لكل بعد فى المستقبل ، والماضى ، والحاضر حضوره الخاص ، ويفصل بين هذه الأبعاد ، كما يوجه كل منها إلى الآخر فى القرب Nähe بحيث يبقى كل بعد قريباً من الآخر متلامساً معه ، وهذا القرب يوحد مسبقاً أساليب الوجود المستقبل ، والماضى ، والحاضر .

هذا ، ويوصف العطاء فى « الزمان الحقيقى » بأنه «إمتداد يكشف ويفتح» (٢٣١)، فالزمان الحقيقى بوصفه إمتداداً هو فى حد ذاته عطاء مستتير (٢٣٢) ، كما أن الكشف عن الوجود يدعو الآنية إلي أن توجد بوصفها «نوراً» ، وإلى أن تصبح موضع الإنارة فى العالم ، وهذا الكشف لا يتم للآنية المجردة ، وإنما للآنية المفردة الوقائعية التى تقف

خارج الوجود فى « الوجود – هناك » ؛ حيث يكون وجودها من خلال الهم إنارة للموجود ، والإنارة فى حد ذاتها هى الوجود(٢٣٣)،(٢٣٤) ، ويعنى ذلك أن الآنية وحدها هى التى تدعو الموجود إلى الوجود « لأنه بطبيعته وبحكم وجود – فى – العالم هو الكائن المنار والمنير(٢٣٥) .

ومفهوم « الحرية » عند هايدجر هو أيضاً « ترك الموجود – يوجد » . « وهبة النفس للموجود » ؛ فالحرية هى التى تجعل الآنية تهب نفسها للمنفتح ، وهى لا تحقق معنى الحرية إلا بأن تكون خارج نفسها بالقرب من الموجودات ». وماهية الحرية تماثل ماهية الحقيقة فى « الإنكشاف ، والتعرض للوجود » (٢٣٦) .

(٤) العطاء بمعنى الحادث : Ereignis-Appropriation,Event-Concern

ذهب هايدجر إلى أن ما يحدد علاقة الإنتماء بين الوجود والزمان هو ما نسميه «الحادث » ، على أن نضع فى إعتبارنا أن الحادث ليس مجرد « ما يحدث » أو « ما يجرى » بالمعنى الشائع للكلمة ، وإنما هو الذى يجعل الحدوث أمراً ممكناً (٢٣٧) .

وعلينا أن نفهم الحادث بمعنى : « المجئ إلى الذات » ، ذلك لأن الإنسان منغمر فى الحادث ؛ فالحادث ليس أمامنا ولا فى مواجهتنا ، ولا هو ما يشمل كل شئ ؛ وإنه « يقتنى » ، وهو ما يدع المجئ إلى الذات أمراً ممكناً .

وعلى حد تعبير هايدجر الغامض : « الحادث(٢٣٨) يستحدث » (Das Ereignis ereignet-Appropriation appropriates) ، وهو فى هذا يستغل التقارب اللفظى فى الألمانية بين Ereignis « الحادث » ، وبين الفعل ereignen بمعنى يكتسب أو يقتنى ، أما ما يُقتنى من الحادث ، فهو « الإنتماء بين الوجود والإنسان » (٢٣٩) ، ومحاضرة الزمان والوجود لا تجيب عن السؤال ما الذى يستحدثه الحادث ؟ - Was rerignet das Ereignis ?) What does Appropriation appropiates ?) وإنما « تمهد» فقط السبيل للحادث .

وهايدجر فى مؤلفات أخرى قدم لنا بعض الأفكار حول هذه الإجابة ؛ ففى محاضرة حول « الهوية والإختلاف » قرر أن الحادث يستحدث الإنتماء بين الوجود والإنسان ، وفى هذا الإنتماء الإنسان هو المنتمى فى رباعى العالم(٢٤٠) ، أى فى العلاقة التى تجمع بين الإنسان ، والشئ ، والإله ، والأرض والسماء ، وعلينا ألا ننسى

في هذه العلاقة أن « الإستبعاد » das Enteignis - expropriation يعبر أيضاً وبصورة أساسية عن الحادث (٢٤١) بصورة جدلية .

وهذه الكلمة تحتوى على المعنى اليونانى المبكر لـ lethe أو « الكشف » . يرى هايدجر أنه بدون الوجود لا يوجد موجود قادر على الوجود على وجه الإطلاق ؛ فالوجود هو أسمى وأكثر الأحداث دلالة ، والهدف الوحيد لمحاضرة «الزمان والوجود» هو أن نضع الوجود أمام ناظرينا بوصفه حادثاً ، ويعنى ذلك تفسير الوجود تفسيراً هو بمثابة إستمرار للميتافيزيقا ، وذلك على الرغم من محاولة هايدجر التغلب عليها(٢٤٢) .

ومن ناحية أخرى ، فإن التفكير الذى أثير فى « الزمان والوجود » هو بمثابة يقظة من نسيان الوجود ؛ إلا أن هذه اليقظة لا تخمد من نسيان الوجود ، وإنما تضعنا فيه ، وهى يقظة للحادث ، وعلى ذلك ، فإن نسيان الوجود الذى تقوم عليه ماهية الميتافيزيقا ، والذى أصبح الدافع المحرك لمؤلف « الزمان والوجود » يعبر عن ماهية الوجود ذاته .

إن تفكير هايدجر فى « الحادث » هو بمثابة حركة تعبر عن إنفتاح الموجودات ، وتتجه نحو الإنفتاح بما هو كذلك الذى يبقى محتجباً فى الموجودات ، ومع ذلك يظل موضوعاً للتفكير مما يعبر عن « الحركة الجدلية » التى يعالج بها هايدجر مفهوم الوجود.

كما أن طريق المحاضرة بأسره أو تعريف الموجود فى ضوء « الحادث » هو بمثابة عودة إلى الأساس أو الأصل ، وفيها تكون العلاقة بين الوجود والحادث هى العلاقة بين القبلى والبعدى ، ولا يدرك القبلى بوصفه « القبلى المعرفى » السائد فى الفلسفة الحديثة ، وإنما هو رابطة ذات معنى هيجلى توصف بأنها إستيعاب أو إندماج للوجود فى الحادث reabsorption (٢٤٣) .

وهايدجر فى « خطاب حول النزعة الإنسانية » يستخدم مصطلح « الوجود » ذاته كمسمى للحادث ، ويرى ضرورة التفكير فى « الحادث » على نحو لا يظل فيه وجوداً ولازماناً ، بل هو حرف الواو المحايد فى « الزمان والوجود » aneutrale tantum ، ويرى هايدجر أن الصفحات التى وردت فى « الزمان والوجود » والتى إستخدم فيها عبارة الوجود يعطى أو « هاهنا وجود » بدون التفكير المباشر فى العلاقة بالحادث هى محاولات قاصرة عن توضيح سؤال الوجود(٢٤٤) .

هناك من (٢٤٥) حاول التأكيد على التشابه القائم بين تفكير هايدجر وهيجل فى هذا المقام : فلقد ذهب هيجل فى منطقه إلى أن « الوجود المباشر » هو حقيقة الوجود، فهل يمكن مقارنة طريق هيجل من « الوجود » إلى « الماهية » ثم إلى «التصور» الذى يمثل حقيقة الوجود (الروح المطلق) بالسؤال عن الوجود فى « الوجود والزمان» ؟ .

والإجابة من وجهة نظر هيجل هى أن « الوجود والزمان » عند هايدجر قد ظلا حبيسين للوجود ؛ فلم يتطور الوجود إلى التصور ، ومن ناحية أخرى ، فإن هيجل لا يتساءل عن الوجود ، ولا يفكر فى إثارة هذا السؤال كما هى الحال عند هايدجر ؛ ذلك بسبب الهوية التى تجمع بين الوجود والفكر عند هيجل .

ومع ذلك ، فإنه يمكن مقارنة « الحادث » بوصفه الكلى والأسمى المقابل لمطلق هيجل (٢٤٦) ، ولكن كيف يرتبط الإنسان بالمطلق عند هيجل ، وما هى العلاقة بين الإنسان والحادث ؟ عند هيجل الإنسان هو الموضع الذى يتجه فيه المطلق إلى ذاته ، مما يؤدى إلى تغلب الإنسان على تناهيه ؛ أما عند هايدجر فالتناهى على وجه الخصوص هو موضوع إهتمامه ؛ ليس فقط تناهى الإنسان ، وإنما تناهى الحادث ذاته .

والأمر لا يخلو من تشابه بين « هيجل وهايدجر » : فالمدخل إلى الحادث عند هايدجر يعنى نهاية تاريخ الوجود ، وعند هيجل يمكن التحدث عن نهاية التاريخ حيث يجتمع الوجود والتفكير فى هوية واحدة ؛ إلا أن نهاية تاريخ الوجود عند هايدجر تحمل معنى مختلفاً ، « فالحادث » يتضمن إمكانيات للكشف لا يمكن أن يحددها التفكير، كما أن تجربة « الحادث » لابد من أن تقع فى مجال « الخبرة » ، ولا يمكن البرهنة عليها ، ومحاضرة « الزمان والوجود » محاولة للتمهيد للتفكير أو لتجربة الإستقرار فى الحادث ؛ فيبقى « إيقاظ الحادث » تجربة نخوضها ، وهو مرتبط بالضرورة باليقظة من نسيان الوجود (٢٤٧) .

تعقيب ....

بعد هذا العرض التفصيلى للزمانية بين الوجود الزائف والحقيقى يمكننا أن نجيب على التساؤل الأساسى فى هذا الفصل :

ما هى أهم سمات الزمانية الحقيقية عند هايدجر ؟

وذلك من خلال النتائج الأربع التالية : أولاً : يقوم مفهوم الزمانية الحقيقية عند هايدجر على قلب التصور المألوف للزمان رأساً على عقب ، فالزمان المنقضى ينبثق

على نحو ما من « المستقبل » ، وأهميته تالية للمستقبل ، والحاضر أقل الإنبثاقات أهمية ، والمقصود بالمستقبل : إتجاه الآنية إلى ذاتها فى ضوء إمكاناتها .

« والزمانية الحقيقية » تستدعى بالضرورة « الزمانية الزائفة » ، وكلاهما يتحقق من خلال الوحدة الإنبثاقية لتزمن الزمانية التى تقوم عليها كلية البناء الكامل للهم . والحياة الحقة عند هايدجر ماض – مستقبل ؛ عودة إلى الماضى ، ومشروع نحو المستقبل ، وبهذا وحده يصبح الحاضر حقيقياً عن طريق « اللحظة » التى تحقق أزلية لا تجاوز الزمان داخل العالم يجتمع فيها الماضى ، والحاضر ، والمستقبل فى وحدة الذات . وهذا المفهوم عن الزمانية يدفع عن هايدجر إتهام فلسفته بالإستاتيكية والسكون ؛ فالزمانية عنده ديالكتيك حى : كل لحظة تنطوى على سائرها والعلاقة بين اللحظات الثلاث علاقة إندراج – إستبعاد .

ثانياً : الزمانية الزائفة تتجاهل الأساس الأنطولوجى للزمان ، وتجعل الزمان لا متناهياً – كماً ، وتفتقر إلى إمكانية التأريخ والدلالة – زمانها مكانى أحادى البعد وآنى ، وتفتقر إلى فكرة الإمكان ، وهى الفكرة الأساسية فى الزمانية الحقيقية أو الأصلية عند هايدجر ، كما أن هذه الزمانية الأخيرة تتصف بالتناهى ، وزمانها كيفى رباعى البعد غير آنى ، وتجعل العالم ممكناً ، لأنها تملك ما يسمى « بالأفق » أى أنها وحدة مجاوزة لذاتها ، وهى أساس إنفتاح الذات على العالم ، فإذا ما إتجهت الآنية نحو ذاتها، عاشت وجوداً حقيقياً ، وإذا ما إبتعدت عنها عاشت وجوداً زائفاً ، وفى ذلك أساس الفكرة القصدية القائمة على العلو « الأفقى » عند هايدجر ، وهذا العلو ليس مفارقة مباطنة فى صميم العالم تقوم على الآنية المتناهية بزمانها المتناهى ، ويناظر ذلك فكرة «الإنسان الأعلى فى العود الأبدى » عند نيتشه .

ثالثاً : طبق هايدجر فكرته عن الزمانية الحقيقة على التاريخية فكان تصوره للتاريخية الحقيقية ، وفيه يقلب أيضاً التصور الدارج للتاريخ رأساً على عقب بحيث يبدأ من « المستقبل » ، ومن « الهم » المعبر عن جوهر المؤرخ ، كما أن ما يجعل التاريخية الحقيقية ممكنة هو « الإرث ، والمصير ، والمآل » ، وفى ذلك رد على إتهام هايدجر بأن « الفرد » عنده عاجز عن الإتصال الحقيقى بالآخرين ؛ فهو ينادى بالكفاح المشترك ، ويؤكد أن مصير الآنية مع جيلها يكشف عن التاريخية الحقيقية .

والتكرار فى هذه التاريخية يكتسب معنى جديداً ، فهو عودة إلى إمكانيات الانية ، وهو إختيار الإختيار أو رؤية الموقف رؤية صحيحة بتحرير الماضى فى ضوء مشروع المستقبل ، وبذلك يكون هايدجر على طرفى نقيض مع القائلين بالحتمية التاريخية بتعميق فكرة «الإمكان» لا الواقع ، ومع النظرة المثالية للتاريخ (هيجل) ليتبنى وجهة نظر أنطولوجية للتاريخ تقوم على أساس أنطولوجى دينامى ، وفى فلسفته المبكرة إعتبر التاريخ ظاهرة إنسانية وجودية ، وفى فلسفته المتطورة أصبح التاريخ يكشف عن رسائل الوجود بوصفها مصائر الأجيال المختلفة .

رابعاً : لابد من أن نفهم معنى التحول Kehre - turn الذى شهده طريق هايدجر الفلسفى بعد «الوجود والزمان» وماتلاه من مؤلفات لكى نفهم موقفه من الزمان بعد «الوجود والزمان» ويمكننا أن ننسب إلى التحول المعانى التالية :

(١) تقويض تاريخ الأنطولوجيا الغربية ؛ أى تفسيرها تفسيراً ذاتياً جديداً بإحياء إمكانيات هذا التاريخ إستعداداً للإستجابة إلى الوجود .

(٢) تجاوز الميتافيزيقا بالعودة إلى تاريخها الذى ينطلق من « الفرق الأنطولوجى بين الوجود الموجود » ، والذى يبين أن تاريخ الميتافيزيقا التقليدية يقوم على نسيان الوجود ، أو نسيان هذا الفرق ، ويتم تجاوز الميتافيزيقا بالتقدم نحو حقيقة الوجود أى بتأسيس الميتافيزيقا .

(٣) « الأنطولوجيا الأساسية » هى موضوع إهتمام هايدجر فى فلسفته المبكرة ، وإستخدم فى تحليلها « المنهج الفينومينولوجى » ، وهدفها إثارة السؤال عن الوجود ، والبحث عن معنى الوجود بما هو كذلك هو موضوع إهتمامه بعد التحول ، إستخدم فيه « منهج التفكير المؤسس الماهوى » ، وتفسير بعض نصوص الوجود والزمان تفسيراً ذاتياً جديداً ، والموضوعان هدفهما واحد ، ويعالجان مشكلة واحدة هى مشكلة « السؤال عن معنى الوجود » ، ولقد بدأ « الوجود والزمان » بمشروع للفلسفة الذاتية للإجابة عن سؤال الوجود ، ولكن ظهور مشكلة الزمانية والتاريخية الأصلية أكد على ضرورة التحول ؛ فبعد أن كانت الآنية تحقق عدمية ذات طابع بطولى لا يعتمد على أى مدد خارجى ، فإنه قد جعل الإنارة حقيقة الوجود فى فلسفته المتطورة .

ولكن ألا يدعونا ذلك إلى أن نلتمس فى فلسفة هايدجر المتطورة عن الزمان إيحاءات أخروية تؤكد بعده عن « فكرة الإلحاد » ؟ والحق أننا نكاد نلمس ذلك بوضوح فى حديثه عن معانى الإنارة والإنفتاح والهبة ..

يقول هايدجر فى كتابه : « حول ماهية السبب » :

« *... هذه الفلسفة لا تقرر شيئاً ضد أو مع ألوهية الآنية ، وتبقى غير مكترثة بالمسألة الدينية .... وذلك إلتزاماً بحدود التفكير فى حقيقة الوجود بما هو كذلك* » .

ويمكننا أن نفسر ذلك بأن هايدجر فى موقفه من الألوهية قد إلتزم بأولى خطوات المنهج الفينومينولوجى المتمثلة فى إستبعاد الفروض والأحكام المسبقة وصولا إلى ماهية الظاهرة : « حقيقة الوجود » . فكان دافعه إلى ذلك منهجياً ، وليس هو دافع الإلحاد . ولكنه « بعد التحول » لم يجد مناصاً من كلمات هى « الضوء ، والنور ، والإنارة » لتكون كلماته الأخيرة والمتكررة على صفحات مؤلفاته ، وتكاد توحى بقربه من ملكوت التصوف ، وإن كان يصر على رفض هذا الظن ، كما أن الآنية عنده قد أصبحت نوعاً من « النور الفطرى » الذى يذكرنا « بديكارت » ، وهذا النور شرط للمعرفة الحقة ؛ أى معرفة حقيقية الوجود ، وتقوم بدور الكشف لأنها الوحيدة القادرة على الوجود الماهوى (٢٤٨) .

هوامش الفصل السادس

(١) Lalande , A : " Vocabulaire ... " P . 837 .

(٢) المعجم الفلسفي : « عبد المنعم الحفنى » ، مادة : « زمان » ، ص : ١٤٢ .

(٣) كولن ولسون : « فكرة الزمان عبر التاريخ » ، ترجمة فؤاد كامل ، مراجعة شوقى جلال ، في سلسلة عالم المعرفة ، العدد ، ١٥٩ ، مارس عام ١٩٩٢ م ، ص : ٤٦ – ٤٧ .

(٤) على عبد المعطى محمد : « ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية » ، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠ ، ص : ٢٢٤ – ٢٢٥ .

(٥) Flew , Antony : " A Dictionary of Philosaphy " , " Macmillan Press , London , 1981, PP . 308 - 309 .

(٦) المعجم الفلسفي : « عبد المنعم الحفنى » ، ص : ١٤٢ .

(٧) كولن ولسون : « فكرة الزمان عبر التاريخ » ، ص : ٤٨ .

(٨) ألبير كامى (١٩١٣– ١٩٦٠م) فيلسوف وجودى ، أخلاقي و أديب ، شخص وباء العصر أثناء الحرب العالمية الثانية وبعدها – وهو إنعدام المعنى أو المحال ، ودعا لمواجهته بالتحدى وتعمق الحياة في كل لحظة على نحو ماواجه سيزيف قدره ، وأسطورة سيزيف التى كتبها في عام ١٩٤٢ م عبارة عن مقال حول العبث ، ويقصد كامى من لفظة العبث L'absurde إنعدام التوافق أو الإنسجام بين حاجة الذهن إلي الترابط المنطقى ، وبين إنعدام المنطق فى تركيب العالم . (قارن جون كروكشانك : «كامى وأدب التمرد » ، ترجمة وتعليق وتصدير جلال العشرى ، دار الوطن العربى ، ١٩٥٩ ، ص ٥٨) .

(٩) نفس المرجع . ص : ٢١١ .

(١٠) المعجم الفلسفي : « جميل صليبا » « مادة الزمان » ، ص : ٦٣٦–٦٣٩ .

(١١) يختلف مصطلح الزمان Time , Zeit عند هايدجر عن الزمانية Zeitlickeit, Temporality ، فالأول يشير إلي العالم أو الموجودات داخل العالم ، والثانى يشير إلى وجود الآنية الماهوى ، والعكس ليس صحيحاً .

(١٢) عبد الرحمن بدوى : « الزمن فى المذهب الوجودى عند مارتن هايدجر » ، عالم الفكر – المجلد الثامن ، العدد الثانى (يوليو – أغسطس – سبتمبر) وزارة الإعلام – الكويت ، عام ١٩٧٧ ، ص : ١٨٨ .

(١٣) التزمن Zeitigung - Temporalisation يعنى عند هايدجر « الصلة الأنطولوجية بين الوجود والزمان » .

(١٤) ريجيس جوليفييه : « المذاهب الوجودية .. » ، ص : ١١٠ – ١١٤ .

(١٥) مارسيل بروست: (١٨٧١– ١٩) روائي فرنسي شهير ومن أشهر رواياته ، «البحث عن الزمن الضائع » ، وفيها نلمس قيمة الزمن العظيمة في تطور الشخصية عنده ، وشخصيات بروست لاتفتأ تتأرجح وتتحول تحت ضغط المؤثرات الراهنة مقترنة بمؤثرات الماضى ، بروست يمكن « بالذاكرة » أن يلاحق الزمن الضائع ، وأن يستعيد الأشياء والأشخاص ، فهو لا يرمى إلى مزاحمة الحياة ، بل العثور عليها ، وفنه تجسيد تتولاه عدة أنواع من الذاكرة ، وهو يفرق بين الذاكرة الإرادية ، ولا نحتفظ فيها بشئ من صور الماضى حيث تبتلعها شواغلنا اليومية ، والذاكرة اللاإرادية ويرسب فيها أعلى صور الماضى بدافع النسيان ، والصور الكامنة فيها تنطلق بغتة في شعورنا وتفكيرنا لتكشف عن جوهرنا ، وتؤثر فى حاضرنا ، وتربط الماضى بالحاضر ، وتوجه شخصيتنا « قارن : إبراهيم المصرى : عشرة من الخالدين ، دار المعارف – عام ١٩٦٤ م ، ص : ٧٢–٧٤) .

(١٦) عبد الغفار مكاوى : « نداء الحقيقة » ، ص : ١٠٤ – ١٠٥ .

(١٧) إنبثاقة أو Ekstase كلمة يونانية الأصل ، وتعنى « الخروج » من حالة السكون أو العالم كله ، والإتجاه نحو الواحد (أفلوطين) ، وتترجم بالوجد ، والزمانية إنبثاقية عند هايدجر بمعنى أن أوجهها خارجية بعضها عن بعض ، وأن الزمان هو ما ليس إياه ، إنه يتخارج أي خارج ذاته بإستمرار بأن يتجاوز الماضى نفسه ليصبح حاضراً ، ويتجاوز الحاضر ليصبح مستقبلاً وهكذا .. ومع ذلك فإن لحظات الزمانية وحدة لا تنفصم عراها تمكن الآنية من فهمها ، والمصطلح يعنى حرفياً Standing - Out ، أي أنه لإدراك المستقبل ، والماضى ، والحاضر لابد من الوقوف خارج السيل العام للزمان والوجود .

(١٨) Heidegger , M .: " Seit und Zeit " , SS . 331 - 335 .

(١٩) عبد الغفار مكاوى : « نداء الحقيقة » ، ص : ١٠٨ .

(٢٠)عبد الرحمن بدوى : « الموسوعة الفلسفية » : ، مادة « مارتن هايدجر » ، ص : ٦٠٥ .

(٢١) Heidegger , M .: " Sein und Zeit " , S , 327 .

(٢٢) يفرق هايدجر بين الإنقضاء (ما قد كان Das Vergangen - Das Gewesen

Die Gewesenheit - having been - ness (die Vergangenheit بين الماضى - Pastness)

فالماضى تعبير يصدق على الموجودات المختلفة عن الآنية ، والآنية « لم تمض » ، بل إنقضت أو كانت ، أي أن الكينونة لا تزال باقية .

(٢٣)عبد الغفار مكاوى : « نداء الحقيقة » ، ص ١٠٦ – ١٠٨ .

(٢٤) ريجيس جوليفيه : « المذاهب الوجودية ... » ، ص ١١٠ – ١١٣ .

(٢٥) Heidegger , M . " Die Grundprobleme ... " , SS . 389 - 395 .

(٢٦) Ibid . SS 393 - 394 .

(٢٧) المستقبل Zukunft - Future هى الكلمة المعتادة الدالة على المستقبل ، أما Zu - Kunft ، فهو مصطلح يريد من خلاله هايدجر أن يوجه الإنتباه إلى الصلة بين هذا المصطلح وتعبير Zukommen - Auf,to Come toward أو الإتجاه إلى ، مما يشير إلى إتجاه الآنية إلى ذاتها فى ضوء إمكانياتها الصميمة ، فالظاهرة الأصلية للمستقبل تتمثل فى كونها إتجاهاً إلى الذات ، ويعنى إدراك الذات بوصفها ذاتاً مستبقة ، متجهة إلى ... وأشد صور هذه الإدراك إلحاحاً هو إدراك الموت .

(٢٨) Heidegger , M .: " Sein und Zeit " , S . 336 .

(٢٩) عبد الغفار مكاوى : « نداء الحقيقة » ، ص ١٠٨ – ١٠٩ .

(٣٠) عبد الرحمن بدوى : « الموسوعة الفلسفية » ، مادة « مارتن هايدجر » ، ص ٦٠٥ .

(٣١) Heidegger , M . " Die Grundprobleme ... " , SS. 395 - 409 .

(٣٢) عبد الغفار مكاوى : « نداء الحقيقة » ، ص ١٠٩ – ١١٠.

(٣٣) Gelven , M . : " A Commentary ... " . P 192 .

(٣٤) Langan , T . : " the Meaning of Heidegger " , PP . 42-46.

(٣٥) Heidegger , M .: " Sein und Zeit " , SS . 329 .

(٣٦) Heidegger , M . " Die Grundprobleme ... " , SS 406.

(٣٧) Heidegger , M .: " Sein und Zeit " , SS. 337

(٣٨) عبد الغفار مكاوى : « نداء الحقيقة » ، ص ١٠٩ .

(٣٩) Steiner , R . : " M . Heidegger " , P . 167.

(٤٠) عبد الغفار مكاوى : « نداء الحقيقة » ، ص ١٠٥ .

(٤١) Gelven , M . : " A Commentary ... " . P . 189 .

(٤٢) Langan , T . : " the Meaning of Heidegger " , PP . 43 .

(٤٣) Heidegger , M .: " Sein und Zeit " , SS 328-340 .

(٤٤) Langan , T . : " the Meaning of Heidegger " , PP . 47.

(٤٥) Gelven , M . : " A Commentary ... " . PP , 193-194 .

(٤٦) Heidegger , M .: " Sein und Zeit " , SS . 339 - 340 .

(٤٧) Ibid .

(٤٨) عبد الغفار مكاوى : « نداء الحقيقة » . ص ١١٢ .

(٤٩) يلاحظ أن وصف الإنقضاء الحقيقى «التكرار» ، والزائف « النسيان » ذو أهمية عظمى فى نظرية هايدجر عن التاريخ كما سيأتى بيانه .

(٥٠) Wiederholbarkeit - Repeatability

(٥١) Ibid . SS . 339 - 344 .

(٥٢) Ibid .

(٥٣) Magda, K.: "The Philosophy of M. Heidegger ..", PP.178-179.

(٥٤) Heidegger , M .: " Sein und Zeit " , S. 346 .

(٥٥) عبد الرحمن بدوى : « الموسوعة الفلسفية » ، ص ٦٠٥–٦٠٦ .

(٥٦) عبد الرحمن بدوى : « الزمن فى المذهب الوجودى » ، ص ١٩٠ .

(٥٧) Gelven , M . : " A Commentary ... " . P . 195 .

(٥٨) Heidegger , M .: " Sein und Zeit " , SS . 328-338 .

(٥٩) Heidegger , M . " Die Grundprobleme ... " , SS. 407-408 .

(٦٠) ذهب هايدجر إلى أن أرسطو قد أدرك ظاهرة اللحظة أو زمان الله «الكايوس» Kaios ، وعرفها فى الكتاب السادس من «الأخلاق النيقوماخية» ، وأخفق فى الربط بين السمة الزمانية للحظة وما عرفه بوصفه الزمان .

(٦١) Ibid , SS . 408 - 409 .

(٦٢) يقول هايدجر بهذا الصدد : « .. فكرة اليوم هي أشد الظواهر تعارضاً مع اللحظة الحقيقية ، لأن بها تكون الآنية فى كل مكان ، ولا فى أى مكان ، بينما اللحظة الحقيقية تضع الوجود فى الموقف ، وتقرر ما تختص به من أنها وجود – هناك » .

(٦٣) جون ماكورى : « الوجودية » ، ص ٣١٤ – ٣١٥ .

(٦٤) عبد الغفار مكاوى : « نداء الحقيقة » ، ص ١١١ .

(٦٥) Gelven , M . : " A Commentary ... " . P. 187 .

(٦٦) Langan , T . : " the Meaning of Heidegger " , PP. 44-45 .

(٦٧) Heidegger , M .: " Sein und Zeit " , S. 338 .

(٦٨) Gelven , M . : " A Commentary ... " . P. 195 .

(٦٩) Der Augenblick bringt die Existenz in der Situation und erschliesst das eigentilche Da , (S & Z, S . 347) .

(٧٠) Heidegger , M .: " Sein und Zeit " , S. 346-347 .

(٧١) عبد الرحمن بدوى : « الزمن فى المذهب الوجودى .. » ، ص ١٩٠–١٩١ .

(٧٢) عبد الغفار مكاوى : « نداء الحقيقة » ، ص ١١٤ – ١١٥ .

(٧٣) Heidegger , M .: " Sein und Zeit " , S. 349 .

(٧٤) عبد الغفار مكاوى : « نداء الحقيقة » ، ص ١١٥ .

(٧٥) Gelven , M . : " A Commentary ... " . P 196 .

(٧٦). " Sprache ist der Haus des Seins "

(٧٧) . Langan , T . : " the Meaning of Heidegger " , PP . 49

(٧٨) عبد الغفار مكاوى : « نداء الحقيقة » ، ص ١١٦ .

(٧٩). Heidegger , M .: " Sein und Zeit " , S . 350

(٨٠) عبد الرحمن بدوى : « الزمن في المذهب الوجودى ... » ، ص ١٩١ .

(٨١) . Heidegger , M .: " Sein und Zeit " , SS . 325 - 326

(٨٢). Magda , K . : " The Philosophy of M. Heidegger .. " , P . 171

(٨٣). Heidegger , M . " Die Grundprobleme ... " , SS . 406-407

(٨٤) . Steiner . G . : " " Heidegger .. " , S 107

(٨٥) جون ماكورى :« الوجودية » ، ص ٢٩٠ .

(٨٦) يطلق هايدجر على السمة الزمانية للموجودات – داخل – العالم مصطلح Die Innerzeitigkeit , Within - time - ness ، وهذا الزمان الموجود بصورة أونطيقية داخل العالم هو أساس المفهوم الدارج للزمان .

(٨٧) إستخدم هايدجر في تحليلاته للحياة اليومية العبارةالتالية : Zunächst und Zumeist - First & Foremost ، للإشارة إلي الطريقة التى تظهر بها الآنية في وجودها مع الآخر في الحياة العامة ، فأما Zunächst فتعنى أن الطريقة التى تنفتح بها الآنية فى العالم متضمنة تلقائياً فى علاقاتها مع الوجود المشترك ، وأما Zumeist فتعنى أن الطريقة التى تتجلى بها الآنية فى صورة كل الناس و لا أحد ليست دائمة ، وإنما تعبر عن القاعدة ، فالحياة اليومية طريقة فى الوجود تعبر عن كل ما هو عام ، وفى « اللحظة » يمكن للوجود الماهوى أن يحقق السيادة على الحياة اليومية ، ولكنه لا يقضى عليها قط ، كما أن الزمان الأصلى أو الحقيقى وهو زمان متناه على طرفى نقيض من الزمان الزائف أو زمان الآنية اليومى .

(٨٨) . Heidegger , M .: " Sein und Zeit " , SS . 353- 359

(٨٩). Gelven , M . : " A Commentary ... " . PP 196 - 197

(٩٠) Ibid . PP . 220 - 221 .

(٩١) Stegmüller , W . : " Main Currents .. " , P . 164 .

(٩٢) Heidegger , M .: " Sein und Zeit " , SS. 410-412 .

(٩٣) Ibid . SS . 413- 417 .

(٩٤) Gelven , M . : " A Commentary ... " . P. 223.

(٩٥) Heidegger , M .: " Sein und Zeit " , SS. 414-415 .

(٩٦) Langan , T . : " the Meaning ... " , PP.51.

(٩٧) Ibid . P . 53 .

(٩٨) Gelven , M . : " A Commentary ... " . P . 223 .

(٩٩) يلاحظ أن هذه الموجودات ليست زمانية بالمعنى الدقيق للكلمة ؛ ذلك أن أى موجود مختلف عن الآنية عند هايدجر هو موجود لا زمانى Non - temporal .

(١٠٠) Heidegger , M. : " Die Grundprobleme ... " , SS 416 - 431 .

(١٠١) Ibid . SS . 434- 442 .

(١٠٢) Ibid . S . 417 .

(١٠٣) Heidegger , M .: " Sein und Zeit " , SS . 367-368 .

(١٠٤) Ibid . SS . 368- 369 .

(١٠٥) Ibid . S . 416 .

(١٠٦) Ibid . S . 365 .

(١٠٧) قارن أيضاً : عبد الرحمن بدوى : «الزمن فى المذهب الوجودى ..» ، ص١٩٠ .

(١٠٨) Gelven , M . : " A Commentary ... " . P 202 .

(١٠٩) ريجيس جوليفييه : « المذاهب .. » ، ص ١١٣ – ١١٤ .

(١١٠) Heidegger , M .: " Sein und Zeit " , SS 365 .

(١١١) Ibid . S . 366 .

(١١٢) Heidegger , M. : " Die Grundprobleme ... " , SS 424 .

(١١٣) المعنى الحرفى للعلو هو Hinüberschreiten , to step over وهو يفيد معنى « المجاوزة » ، ويدل على أن الموجود الذى هو نحن أنفسنا فى كل الأحوال أو الآنية هى الموجود المتعالى Das Transzendente , the trancsendent .

Ibid . S . 424 . (١١٤)

Ibid . S . 426 .(١١٥)

" Sein gleich Anwesenheit , Praesenz " .(١١٦)

Ibid .s. 436 .(١١٧)

(١١٨) زكريا إبراهيم : « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ، ص ٤٤٤ ،

Gelven , M . : " A Commentary ... " . P . 204 .(١١٩)

(١٢٠)عبد الرحمن بدوى : « الزمان الوجودى » ، ص ٤٠–٦٥ .

Magda , K . : " The Philosophy of M. Heidegger .. " PP .(١٢١) 171 - 172 .

" Zeit ist die Zahl (das mass) der Bewegeung nach dam (١٢٢) Früher oder Später " .

Heidegger , M .: " Sein und Zeit " , SS. 421 - 424 .(١٢٣)

Heidegger , M .: " Sein und Zeit " , SS . 422- 427 . (١٢٤)

Langan , T . : " the Meaning of Heidegger " , P. 54 .(١٢٥)

Gelven , M . : " A Commentary ... " . P. 225 .(١٢٦)

Heidegger , M .: " Sein und Zeit " , SS . 427 .(١٢٧)

Heidegger , M .: " Sein und Zeit " , SS. 429- 431 .(١٢٨)

(١٢٩) ولتر ستيس : « فلسفة هيجل » ، ص ١٩٨– ١٩٩ .

Heidegger , M .: " Sein und Zeit " , SS. 431 .(١٣٠)

(١٣١) ولتر ستيس : « فلسفة هيجل » ، ص ١٩٩ .

(١٣٢) نفس المرجع ، ص ٤٢٤ – ٤٢٥ .

Findlay , J.N. : " Hegel A re- Examination " , George Allne (١٣٣) & Unwin LTD . , London , 3 rd imp . , 1970 , P . 275 .

Gelven , M . : " A Commentary ... " . P . 226 .(١٣٤)

Heidegger , M .: " Sein und Zeit " , SS. 435 . (١٣٥)

(١٣٦)محمود فهمى زيدان : « كنط وفلسفته النظرية » ، ص ٧٧ – ٨١ .

(١٣٧) Cerf , Walter : Review on Charles M. Sherover 's:". "Heidegger , Kant , and Time " , in Mind, Vol . LxxxIII . 1974 , PP . 133- 134 .

(١٣٨) Langan , T . : " the Meaning of Heidegger " , PP . 71-72 .

(١٣٩) محمود فهمي زيدان : « كنط وفلسفته النظرية » ، ص ١٤٨ – ١٥٠ .

(١٤٠) نفس المرجع ، ص ١٦٢ .

(١٤١) Cerf, W . : " Heidegger , Kant &Time " , in Mind , P . 134 .

(١٤٢) ميز هايدجر بين نوعين من التفكير : ١ – تفكير حسابي Calculative مستمد من نوع ثانوي من التفكير يسيطر على الحياة اليومية ، ٢ – تفكير أصلي Originative وهو تفكير في الوجود الحقيقي ، ويفتح آفاقاً جديدة للوجود ، ويناظر هذا التمييز تمييز كانط بين نوعي الخيال .

(١٤٣) ذهب أحد المفسرين وهو شارل ، م شيروفر في كتابه ، « هايدجر وكانط والزمان – والذي قام والتر كرف Cerf بمراجعته في أحد أعداد مجلة «Mind» – إلي أبعد مما ذهب إليه كانط أو هايدجر فيما يتعلق بالمشروع الخاص بإنبثاقة المستقبل ، فإذا كان كانط قد توقف عند «الخيال الترانسندنتالي» ، وهايدجر عند « الزمانية الوجودية » ، فإن السؤال الأول عند « شيروفر » ليس هو الوجود وإنما الصيرورة ، وأصل من هذا السؤال : « الوضع الأنطولوجي للممكن بما هو كذلك » ، وهذا الممكن هو الأساس المشترك « للوجود والزمان » .

(١٤٤) Langan , T . : " the Meaning of Heidegger " , PP . 76-82 .

(١٤٥) Heidegger . M :" Kant und das Problem der Metaphysik " , Verlag von Friedrich Cohen in Bonn , 1929 . S . 233 .

(١٤٦) أشار هايدجر إلي أن لكل موجود إنساني ماهية ، وعبر عنها بمصطلح Was -Sein - أو essentia ، وهذه الماهية ترادف الإمكانية ، كما أن له واقعاً خارجياً وعبر عنه بمصطلح Dass - Sein أو existentia أو Werklichkeit أو وجود حقيقي Wahr - Sein ، والإمكانية أعلى من الواقع عند هايدجر.

(١٤٧) Ibid . SS . 213 - 219 .

(١٤٨) Steiner, G.: " Heidegger ". S. 169.

(١٤٩) يطلق هايدجر مصطلح Geschichte على الواقع التاريخى ، Historie على العلم بهذا الواقع التاريخى .

(١٥٠) عبد الرحمن بدوى: «الزمن في المذهب الوجودى ...»، عالم الفكر،ص١٩٣ .

(١٥١)نفس المرجع ، ص ١٩٦ .

(١٥٢) Gelven, M.: " A Commentary ... ". P. 210.

(١٥٣) Selbst - Ständigkeit - Self - Constancy.

(١٥٤)ميز هايدجر بين تحرك الآنية Bewegtheit - Movement ، وحركة الموجود الحاضر أو Bewegung - Motion.

(١٥٥) Heidegger, M.: " Sein und Zeit ", SS. 375-404.

(١٥٦) Gelven, M.: " A Commentary ... ". P. 209.

(١٥٧) Heidegger, M.: " Sein und Zeit ", SS. 381.

(١٥٨)جون ماكورى : « الوجودية » ، ص : ٣٢٩ – ٣٣٠ .

(١٥٩) Ibid, S. 381- 388.

(١٦٠) Gelven, M.: " A Commentary ... ". P. 211 - 215.

(١٦١) Stegmüller, W.: " Main Currents .. ", P.164.

(١٦٢) Blackham, R. J.: " Six Existentialist ... " P. 101.

(١٦٣)عبد الرحمن بدوى : « الزمن فى المذهب الوجودى ... » ، ص ١٩٦ .

(١٦٤) Heidegger, M.: " Sein und Zeit ", SS. 378-379.

(١٦٥) Ibid. s. 376.

(١٦٦) Ibid. s. 391.

(١٦٧)ريجيس جوليفييه : « المذاهب الوجودية » ، ص ١١٩ .

(١٦٨)جون ماكورى : « الوجودية » ، ص ٣٣١ .

(١٦٩) Gelven, M.: " A Commentary ... ". P. 215.

(١٧٠) Langan, T.: " the Meaning of Heidegger ", PP. 59 - 65.

(١٧١)ريجيس جوليفييه : « المذاهب الوجودية ... » ، ص ١٢٠ .

(١٧٢) Heidegger , M .: " Sein und Zeit " , SS.394- 397 .

(١٧٣) الإرث، والمصير، والمآل ، هي على التوالي : Erbe - heritage , Schicksal - fate , Geschick , Destiny .

(١٧٤) ريجيس جوليفييه : « المذاهب الوجودية ... » ، ص ١١٧ .

(١٧٥) Heidegger , M .: " Sein und Zeit " , S. 382 .

(١٧٦) Gelven , M . : " A Commentary ... " . P . 213-215 .

(١٧٧) Heidegger , M .: " Sein und Zeit " , S. 385 .

(١٧٨) Gelven , M . : " A Commentary ... " . P . 214.

(١٧٩) Steiner , R . : " Heidegger ... " , S . 170 .

(١٨٠) ريجيس جوليفييه : « المذاهب الوجودية ... » ، ص ١٢٠ .

(١٨١) Heidegger , M .: " Sein und Zeit " , S . 384 .

(١٨٢) Ibid , SS . 386 -390 .

(١٨٣) Stegmüller , W . : " Main Currents .. " , P .165 .

(١٨٤) ريجيس جوليفييه : « المذاهب الوجودية .. » ، ص ١١٧ – ١١٨ .

(١٨٥) Gelven , M . : " A Commentary ... " . P . 214 - 216 .

(١٨٦) عبد الرحمن بدوى : «الزمن فى المذهب الوجودى ...» ، ص٢٠٢–٢٠٣.

(١٨٧) يتحقق إختيار البطل عند هايدجر عن طريق المواصلة الشخصية بكل ما يتطلبه الموقف الحاضر لأمثلة الماضى، أو عن طريق المحاكاة الأصلية لأبطال الحياة الحقة.

(١٨٨) Heidegger , M .: " Sein und Zeit " , S . 391 .

(١٨٩) أديب ديمترى : « فلسفة التاريخ عند هيجل – مجلة الطليعة – العدد التاسع – السنة السادسة ، عام ١٩٧٠ م ص ١٥٠ .

(١٩٠) يلاحظ أن كلمة Ceschick "المآل" مشتقة من الفعل schicken بمعني «يرسل»، وإستغل هايدجر تشابهها مع الكلمة الألمانية Geschichte التي تعني التاريخ (قارن ماكوري ، ص٣٣٤ – ٣٣٦) .

(١٩١) محاضرة (الزمان والوجود) ألقيت في القاعة العامة لجامعة فرايبورج وأدارها أويجن فنك ، ويمثل عنوانها الفصل الثالث من الجزء الأول المنشور من (الوجود والزمان) عام ١٩٢٧م ؛ إلا أن (الوجود والزمان) لم يشتمل علي هذا الفصل .

(١٩٢) عبد الرحمن بدوي : (الزمن في المذهب الوجودي ...) ، ص٢٠٤ .

(193) Heidegger, M.:" Zur Sache des Denkens", Max Niemeyr Verlag Tübengen, 1969, SS. 27-28

(194) Heidegger, M.:"On Time and Being", trans,by joan Stambaugh, Harper & Row Publishers New York, 1972.pp VII-VIII

(195) Heidegger, M.:" Die Grundprobleme ..." , SS. 466- 467

(١٩٦) المفهوم التقليدي للحقيقة -كما ذكره هايدجر- هو التطابق بين العقل والشيء، أو الشيء والعقل وهو يختلف عما يعنيه هايدجر بالحقيقة بوصفها كشفاً.

(١٩٧) عبد الغفار مكاوى : (نداء الحقيقة) ، ص١٢١ - ١٢٧ .

(198) Heidegger, M.: "Zur Sache des Denkens",ss.30-31

(199) Veritas temporalis

(200) Heidegger, M.:" Die Grundprobleme...", S.460

(201) Ibid, SS. 462 - 463 .

(٢٠٢) يري هايدجر أن القول بأن «الزمانية أفق الوجود» لايتماثل مع القول بأن «الوجود سبب الزمان» ، وذلك لأن لفكرة الأفق علاقة بمفاهيم الإتجاه والانفتاح وليس السببية.

(203) Heidegger, M.:" On Time and Being", p.V111

(204) Heidegger, M.:" Zur Sache des Denkens ", S. 36.

(205) Heidegger, M.:" On Time and Being" , P.Ix.

(206) Heidegger, M.:" Die Grundprobleme ...... , S.449.

(207) Nacheinander der jetzt,a succession of nows.

(٢٠٨) عبد الرحمن بدوى : « الزمن فى المذهب الوجودى .... » ص : ٢٠٧ .

(209) Heidegger, M.:" Zur Sache des Denkens " ,S.11.

(210) Heidegger, M.:" Die Grundprobleme ....." ,S.445.

(211) Heidegger, M.:" On Time and Being " , P. xI.

(٢١٢) عبد الرحمن بدوى : « الزمن فى المذهب الوجودى .... » ، ص : ٢٠٨ .

(213) Heidegger, M.:" On Time and Being " , P.3.

قارن أيضاً : عبد الرحمن بدوى « الزمن فى المذهب الوجودى .... » ، ص ٢٠٥ .

(214) Heidegger, M.:" Zur Sache des Denkens " , S.6.

(215) Heidegger, M.:" Über den Humanismus" , Vittorio klostermann. Frankfurt amMain.1947,SS.22-23.

(216) Heidegger, M.:" Zur Sache des Denkens ",SS.5-8.

(٢١٧) عبد الرحمن بدوى : « الزمن فى المذهب الوجودى ...... » ، ص : ٢١٠ .

(٢١٨) يراعى أن «ترك الموجود» لايعنى التخلى عنه - Anwesenlesen - Letting Presence ، ولا عدم الإكتراث به ؛ بل التوجه إليه (القصدية) ، والإنفتاح عليه، وهذا الترك هو الذى يجعله آنية بحق ؛ أى كائناً محدداً بعلاقته بالمفتوح ، وإنفتاحه الذى يغمر كل الموجودات « بالحق » بالمعنى اليونانى أى بمعنى المنكشف اللامحتجب .

(219) Heidegger, M.:" Zur Sache ...." , S.5.

(٢٢٠) للترك عند هايدجر معان متعددة، فهو يعنى يعطى (geben) ؛ ويقر (zulassen) ؛ ويرسل (schicken) ؛ ويمتد (reichen) ، وينتمى (gehören lassen) ، ولهذه الأفعال صورة زمانية عامة بوصفها أفعالا ، وهى المعنى الزمانى للوجود .

(221) Ibid SS. 10-13.

(222) freigeben ins Offene - set free into the Open .

(223) Ibid, SS. 40-49.

(224) Heidegger,M.:"Über den Humanismus",SS.35-36.

(٢٢٥) عبد الرحمن بدوى « الزمن فى المذهب الوجودى ....» ، ص : ٢٠٦ .

(226) " Das Geben zeigte sich als Schicken ".

(227) Heidegger, M.:" Zur Sache ..", S. 8.

(٢٢٨) عبد الرحمن بدوي « الزمن فى المذهب الوجودى ... » ، ص٢٠٧ .

(229) Heidegger, M.:" Zur Sache ...", S. 17.

(٢٣٠) يختلف هذا الزمان الرباعى الأبعاد عند هايدجر عن المكان الزمانى رباعى الأبعاد عند صمويل الكسندر (١٨٥٩ - ١٩٣٨م)، والفكرة الرئيسية عند الأخير هى أن (الحقيقة المكانية - الزمانية هى الحقيقة القصوى التى تتولد عنها الأشياء، ولا إنفصال بينهما ، فإذا أضفنا بعد الزمان إلى المكان ، حصلنا على متصل الزمان والمكان «الزمكان» ، أو المكان الزمانى رباعى الأبعاد ، وهناك وجود متمدد الإتجاهات «العالم الخارجى» ، والوجود الثلاثى الأبعاد " أنساق الهندسة " ، (قارن على عبد المعطى : تيارات فلسفية حديثة ومعاصرة ، ص : ٣٤٠) .

(231) das lichtend - verbergende Reichen, an extending which opens & conceals.

(232) Ibid, S. 16.

(233) " Die Lichtung Selber aber ist das Sein " .

(234) Heidegger, M.:" Über den Humanismus " , S.20.

(235) Heidegger, M.:" Sein und Zeit " , S. 133.

(٢٣٦) عبد الغفار مكاوى : « نداء الحقيقة .... » ، ص : ١٥٤ - ١٥٥ .

(237) Heidegger, M.:" Zur Sache ...." , S. 20.

(٢٣٨) ترجمت كلمة Ereignis فى الإنجليزية إلى عدة ترجمات منها Concern وتعنى : ما يتعلق بالإنسان وينتمى إليه ، وتعنى حرفياً التمييز بالعين والرؤية ، وهى مستمدة من Con,cerno اللاتينية ، وأحد معانى cerno هو التمييز والرؤية ، ومن ثم تتشابه مع Ereignis إصطلاحياً المشتقة من augen بمعنى يوضح ومنها Auge أو العين ، فتصور er- eigen مستمد أصلا من النشاط البصرى ، أما فكرة الحدوث التى تؤدى معنى هذا المصطلح ، فهى تشير إلى الذات وإمتلاكها Appropriation ، ويكاد هذا المصطلح أن يشبه المصطلح اليونانى Logos ، والمصطلح الصينى Toa من حيث المعنى ويستخدم بالصيغة المفردة وحسب ، ويشير إلى المفرد المتفرد ، كما يشير إلى قرب الوجود الشديد منا ، وتقربنا من الوجود الذى ننتمى إليه بحيث يمكن القول إن Ereignis تصف المجال الداخلى الذى يتلامس فيه كل من الوجود والإنسان وفقا لماهية كل منهما ،

ومن خلاله يحقق كل منهما طبيعته الأساسية .

(Cp.Heidegger,M.:"Essays In Metaphysics:Identity & Difference ", trans.by Kurt F. Leidecker, Philosophical Library Inc., New York, 1960, P. 73, P.27.

(٢٣٩) عبد الرحمن بدوى : « الزمن فى المذهب الوجودى ......» : ٢٠٩ .

(٢٤٠) يرى هايدجر فى محاضرته « الشئ » أن الشئ يجمع العناصر الأربعة المتمثلة فى الأرض ، والسماء ، والفانين ، والخالدين ، وأن هذه العناصر تلتقى فى وحدة أصلية تؤلف ما يسمى « بالرباع الفريد » ، ومع ذلك فإن كل عنصر مستقل بذاته متمتع بحريته . والخالدون هم رسل الربوبية ، من جوهرها الأزلى المقدس يتجلى جوهر الإله لنا أو يحجب من خلاله عنا ، والفانون هم البشر ، لأن الإنسان وحده الذى يعانى تجربة الموت ما بقى موجوداً على الأرض ، وتحت السماء ، وأمام الخالدين . ووحدة العناصر الأربعة نطلق عليها إسم « العالم » ، وعلى الإنسان أن يشعر بهذه الوحدة الأصلية للعناصر الأربعة ، وأن يبقى عليها فى الأشياء وذلك هو معنى وجوده ، وسكنه على الأرض .

(قارن : عبد الغفار مكاوى : « مقال ماهو الشئ ؟ فى مدرسة الحكمة ، دار الكاتب العربى – القاهرة ، عام ١٩٧٠ ص : ٢٩٢ – ٢٩٣) .

(241) Ibid. SS. 45-46.

(242) Ibid. SS. 21-26.

(243) Ibid. SS.32-33.

(244) Ibid. SS. 44-46.

(٢٤٥) هو جان بوفريه Jean Baufret ، وهو من المهتمين بفلسفة هايدجر ، وبذلك فى أحد السيمنارات الخاصة « بالزمان والوجود » وفيها يتبنى الإنطباع الفرنسى السائد بأن تفكير هايدجر تعميق وإمتداد لفلسفة هيجل .

(246) Ibid. SS. 51- 53.

(247) Ibid. SS. 53-57.

(٢٤٨) ولا يعنى ذلك أن الزمان ذاتى أو موضوعى ، فالقول بذاتية أو موضوعية الزمان تجاهل للسمة الوجودية الأساسية للزمان : فالزمان ليس موضوعياً ، لأنه لا يمكن تصوره موجوداً مستقلاً ، أو ذا دلالة مستقلة عن الوجود الإنسانى ، وليس ذاتياً لأنه ليس صورة خالصة للحدس ؛ فالزمان والزمانية يوجدان بوجود الإنسان ، ولا يعبر ذلك عن الذاتية ؛ ذلك أن مفهوم « الآنية » مختلف تماماً عن مفهوم «الوعى» بمعناه التقليدى منذ ديكارت وعبر المثالية الألمانية حتى كيركجور ونيتشه ، فالآنية منذ البداية وجود – فى – العالم ، وليست ذاتا منعزلة عليها أن تنتقل إلى المتعالى أو الوجود الخارجى أو العالم أو الله ، وبناؤها الأساسى هذا يوضح كل ما يرتبط بها من موجودات تقوم على تزمن الآنية . وأخيراً ، فإن الأنطولوجيا عند هايدجر لا تقوم على « الذات المثالية » أو « الأنا الخالصة» أو «الوعى » بما هو كذلك ، وإنما فقط على « الآنية الوقائعية » : موضع العلو فى وجودها المتناهى .

الخاتمة

الخـــاتمـة

تشتمل خاتمة هذه الرسالة على جزئين أساسيين فأما عن الجزء الأول فهو إجابة نقترحها للسؤال السادس والأخير وهو كما يلى :

كيف حاول هايدجر الإجابة على « سؤال الوجود» فى مؤلفه الوجود الزمان ؟

علماً بأن الإجابة تتضمن بصورة موجزة ومركزة جميع ما توصلنا إليه من نتائج لتحليلات هايدجر الوجودية فى مؤلفه الرئيسى ، وهى النتائج التى تتصل – على نحو خاص – بسؤال الوجود .

وأما عن الجزء الثانى من الخاتمة فيشتمل على « وجهة نظر الباحثة فيما يتعلق بالإتهامات الشائعة التى طالما تعرضت لها فلسفة هايدجر ، ومحاولة متواضعة للرد عليها» .

الجـزء الأول

حاول هايدجر فى « الوجود والزمان » الإجابة على سؤال الوجود ، ونرى أن هذه الإجابة قد قدمها على مراحل تبدأ بصياغة المشكلة ثم تحديد المنهج اللازم لحل هذا الإشكال .

طبيعة الإشكال عند هايدجر : رأى هايدجرأن الخطأ الأساسى فى الميتافيزيقا التقليدية هوعدم التمييز بين الوجود والموجود ، فكان تاريخ الفلسفة منذ أفلاطون وحتى نيتشه تاريخ نسيان الوجود وإهمال السؤال عنه ، وطريق هايدجر الفكرى هو محاولة لإثارة السؤال عن الوجود من جديد أو إثارة القدرة على طرح السؤال وإثارة الفكر .

فالإشكال الهايدجرى الأساسى هو« السؤال عن معنى الوجود » ،وماعدا ذلك وسيلة لحل الإشكال أى أن «تحليل الآنية » فى « الوجودوالزمان » يفترض مسبقاً السؤال عن معنى الوجود ،كما أن« الأنطولوجيا الأساسية » هى الأنطولوجيا الوحيدة اللازمة لهذا التحليل فى مرحلة «الوجودوالزمان »وبذلك تكون نتائج «الوجودوالزمان » « مرحلية » فى طريق البحث عن الأساس النهائى للحقيقة ،وتشهد على طموحه الفكرى فى تشييد ميتافيزيقا الوجود بالمعنى الأرسطى .

ولقد تبين لهايدجر أن تفسيرالتركيبات الوجودية الأساسية الخاصة بالحياة اليومية المتوسطة للآنية الوقائعية يمكن من إكتشاف «وجود » الآنية بصورة تمهيدية مؤقتة ،

لأنه يكشف عن وجود الآنية المتناهى دون أن يفسر معناها ، ولذلك فلامفر من إعادة تفسير هذه التركيبات فى ضوء الزمانية وهوفعله فى « الوجود والزمان » ،ويراعى أن تفسير الآنية على أنها زمانيةلا يقدم الإجابة عن« سؤال الوجود» ،وإنما يعدالأساس اللازم للحصول على هذه الإجابة ،فالزمانية « أفق » لكل فهم للوجود ،ولكل طريقة ممكنة فى تفسيره .

المنهج المستخدم لمعالجة الإشكال : إستخدم هايدجر لمعالجة مشكلة الوجود « المنهج الفينومينولوجى » ، والفينومينولوجيا عندهايدجر أنطولوجيا تتجه فى صميمها إلى ما يظهر الظاهرة نفسها أى تتجه إلى حقيقة الوجود. وكلمة الفينومينولوجيا مكونة من مقطعين ، الظاهرة أى ما يكشف عن نفسه بنفسه ،واللوجوس وهو مايسمح بالرؤية أو مايعلن عن المحتجب من خلال القول ،فالأنطولوجيا ممكنة فقط بوصفها فينومينولوجيا ،والفلسفة عند هايدجر أنطولوجيا فينومينولوجية عامة تبدأ سيرها من تفسير الآنية تمهيداً للبحث فى الوجود بوصفها موجوداً مهموماً بوجوده ومصيره فى العالم .

الفينومينولوجيا – إذن – مدخل أولى تمهيدى للبحث فى وجود الموجود ،وتقوم على صدق الإعتقاد فى صدق مسلمة البحث الفينومينولوجى « العودة إلى الأشياء ذاتها » ، وهذه الأشياء عند هايدجر هى « التركيبات الوجودية للآنية بوصفها ظواهر دونما التقيد برأى أو تفسير مسبق » ، علماً بأن الظواهر هى كل ما نعرفه عند هايدجر على نحو ما يظهر نفسه بنفسه ، ولا وجود للأشياء فى ذاتها بمعناها الكانطى .

ولقد أخذ هايدجر عن هسرل فكرته عن « الإحالة أو القصد » ؛ فالآنية موجهةمنذ البداية نحو العالم الخارجى ، وهى حقيقة « منفتحة » على الوجود بمعناه العام ، وهى وجود – فى – العالم من حيث بنيتها الأساسية مما يعنى إلتحام الذات والموقف ، كما أنها وجود – فى – العالم وسط أدوات تحيل إل أشياء أخرى ، وإلى الذات التى تستخدمها .

والفينومينولوجيا عند هايدجر تُدرك بوصفها « إمكانية » ، ومعنى ذلك أن «الوجود ليس موجوداً» ، وأن وجود الموجود الذى يكشف عنه المنهج الفينومينولوجى هو « إمكان – وجود » ، كما أنها « تمكن » من الكشف عن وجود الموجود الذى

يكون محتجباً ، والنتيجة هى أن وضع الوجود الإنسانى بين « قوسين » مستحيل إذا أردنا فهم السؤال عن معنى الوجود ، وأن توضيح « الماهيات » هو أولاً وقبل كل شئ تفسير للوجود الإنسانى ، ودراسة لبنيته الأنطولوجية .

« فالأنطولوجيا عند هايدجر فينومينولوجية » تجعل من الآنية الموجود الأنطولوجى الذى يعلو على ذاته ، ويكون وجوده موضوعاً له ، وتجعل من الأساس الذى يمكن أن نلتقى فى ضوئه بالموجودات مشتملاً على معنى الوجود .

« والقصدية » هى أحدالمفاهيم الأساسية للفينومينولوجيا عند هايدجر ، وهى تعبر عنده عن أولى الخطوات الحاسمة فى طريق البحث عن المجال الداخلى للآنية الذى يجب تجاوزه فى كل علاقة بالعالم ، وتعنى عنده « السلوك القصدى » الذى يتجه فيه المريد نحو المراد ، ويسمى « بالإنتماء » ، وهو فى ذلك يعطى أولوية خاصة للموضوع المراد بسبب تعريفه لذاتية الآنية ، مما يبين لأول مرة المعنى الأنطولوجى للقصدية .

ويمكن القول بأن العلاقة بين الموضوع المقصود ، وكيف نقصد إليه قد أصبحت عند هايدجر موضوعاً للسؤال الأنطولوجى ، كما أن الآنية وتركيباتها الوجودية ترتبط بالضرورة بقصدية الوجود – فى – العالم التى تتيح « فهم وجود الأشياء » ، « وفهم وجود الذات » ، علماً بأن هذه القصدية دليل على السلوك العملى القصدى فى التحليل الفينومينولوجى ، وتعبر عن مستويات متعددة لإمكانيات الآنية فى الإستجابة للموجودات والآنيات الأخرى ، ويُعد ذلك إنتصاراً «للغائية » بالمعنى الأرسطى .

والفينومينولوجيا عند هايدجر « هيرمينويطيقية » تؤكد أن المعنى المنهجى للوصف الفينومينولوجى هو « التفسير » ، وأن « اللوجوس » الخاص بفينومينولوجيا الآنية يتضح من خلال فهم الآنية للوجود ، والتركيبات الوجودية الأساسية من وجود – فى – العالم ، وهم ، وقلق ، وعدم ... إلخ تعنى تفسيرات لخصائص الآنية وبنيتها القبلية التى تجعل فهم الوجود ممكناً ، وبعبارة أخرى ، فإن المنهج الهيرمينويطيقى يعمل على إظهار الشروط اللازمة لأى بحث أنطولوجى يبين الأولوية الأنطولوجية للآنية على سائر الموجودات ، وإيضاح أن معنى الوجود لا ندركه إلا من خلال الهيرمينويطيقا التى تضع الإفتراضات المسبقة الصحيحة لتفسير الأشياء ذاتها ، وتحول الفهم القبلى للآنية إلى مستوى التصور الأنطولوجى .

ويبين ما سبق ضرورة الرجوع إلى التركيبات الهرمينويطيقية القبلية الخاصة بتفسير طبيعة الفهم مما يعد مدخلاً للآنية فى وجودها الحقيقى ، ويمكن من إمتلاك الموجود ككل ، والحصول على لائحة ملائمة من التركيبات الوجودية اللازمة لتفسير طبيعة الفهم الخاص بالآنية ، وهو الفهم اللازم للإجابة عن سؤال الوجود .

وجدير بالذكر أن هايدجر لم يضع « تاريخ الفلسفة » بين قوسين كما فعل هسرل وإنما أراد « بتفسيره الجديد » لها حل إشكاله الفلسفى الأساسى وهو « السؤال عن معنى الوجود » ، كما أنه إستخدم منهجاً آخر فى المرحلة التالية «للوجود والزمان» هو منهج « التفكير المؤسس الماهوى » .. وهذا التفكير أصلى يمثل إستجابتنا للوجود ، ولا علاقة له بالطابع الإيجابى العملى للتفكير الحسابى أو تفكير العلوم الطبيعية .

والخلاصة أن مذهب هايدجر جهد شاق من أجل الكشف عن طبيعة الوجود إبتداءً من الآنية وعلاقتها الحميمة بالوجود ، مما إقتضى منه تحليل الآنية فى علاقتها بالوجود بحيث قضى على الخلاف بين المثالية التى تلتمس جوهر الوجود فى الفكر ، والواقعية التى تلتمسه فى الموجودات ذاتها .

الخطوات التى إتبعها هايدجر للإجابة عن « سؤال الوجود » فى مؤلفه «الوجود والزمان» :

أولاً : تحليل ظاهرة الوجود – فى – العالم تحليلاً أنطولوجياً :

(أ) إقتضى هذا التحليل من هايدجر أن ينحت له مصطلحات خاصة بالوجود الإنسانى هو ال « Dascin » أو « الآنية » ، ويقصد به هايدجر الموجود العينى الفرد الذى يكون دائماً على علاقة بالوجود ، فهو مصطلح أنطولوجى يشير إلى الإنسان من زاوية وجوده ، وإهتمامه بالسؤال عن الوجود بما لديه من « فهم » لهذا الوجود .

(ب) كما إقتضى منه أن يميز بين الموجود ووجود الموجود فيما يسمى « بالفرق الأنطولوجى » فالموجود يشمل كل الأشياء ، والأشخاص ، ووجود الموجودات هو كونها موجودة ، وأوضح هايدجر أن فلسفته تعنى « بالوجود بوجه عام » فى مقابل الفلسفة الموجودية أو الوجودية التى تهتم بتحليل الوجود العينى دونما السؤال عن معنى الوجود ، وبدأ فى فلسفته عن الوجود

بتحليل الموجود أو الآنية التى تسأل عن معنى الوجود تحليلاً أنطولوجياً ، لأن ماهيتها لا تنفصل عن أحوال وجودها ، ولأن الآنية هى الإمكانية العينية الكاملة للوجود ، فماهيتها جوهرية بالنسبة إلى حقيقة الوجود ، وبنيتها الأنطولوجية الأساسية هى « الوجود – فى – العالم » .

(جـ) أوضح هايدجر أن للآنية تركيبات وجودية تميزها عن الأشياء والأدوات ، مثل الهم ، القلق ، والعدم ، والموت ... إلخ وأن وجود الآنية فى – العالم لحظة أساسية فى تركيب وجود الآنية ، فأما عن مفهوم العالم ، فهو أنطولوجى يعبر عن التركيب الأنطولوجى للآنية دون سواها من موجودات ، وأما عن مصطلح « عالمى » فهو تعبير عن نوع الوجود الخاص بالآنية ، لأن العالم مثل الآنية « موجود – هناك » ، أما « العالمية » فهى الأخرى مفهوم أنطولوجى يعبر عن السمة القبلية للعالم بوجه عام .

(د) كما أوضح أن العالم موجود ما دامت الآنية موجودة ، ووجودها – فى– العالم ذو دلالة أنطولوجية تنطوى على معانى السكن والتعود والإلف : وهى لا تتوصل إلى المعرفة إلا لأننا دوماً فى « إلف » وإنشغال بالموجود . والمعرفة حال للآنية بوصفها وجوداً – فى – العالم ، والتوجه نحو العالم ، وإقامة الجدل معه فى صورة « اللوجوس » تعبير عن نمط أساسى للوجود – فى – العالم ، أما إدراك الذات فيتم بإدراك السياق الوظيفى للموجودات أو سياق الدلالة الذى يمكننا من السيطرة على العالم المحيط ، فالأنطولوجيا سابقة على الإبستمولوجيا ، والوجود سابق على التفكير بحيث تصبح القضية « أنا موجود إذن أنا أفكر » هى القضية الصحيحة وليس الكوجيتو الديكارتى . كما تصبح « مشكلة وجود الواقع الخارجى » وإثبات علاقة الذات به مشكلة زائفة ، لأن وجود العالم الخارجى جلى جلاءاً مباشراً ، ولاوجود للآنية بمعزل عن العالم ، وتصبح « علاقة الذات – الموضوع » تعبيراً عن أن للذات عالماً يتحقق فيه الموضوع ، وبذلك قضى هايدجر على ثنائية الذات – الموضوع ليصبح الوجود – فى – العالم تجاوزاً لهما معاً .

(هـ) بين هايدجر أن « الفهم » تركيب أنطولوجى قبلى للآنية ، ويكشف عن وجودها وما فى إمكان هذا الوجود كما يكشف عن « بصر » الآنية كمقوم وجودى لها ، فهى « تبصر » أى تهتم بالأشياء والأدوات ، كما أنها «إعتبار» بمعنى رعاية الآخر ، وأخيراً هى « شفافية » بمعنى رؤية الذات بمقدار ما تتحقق الشفافية لهذه الذات .

أما عن البنية الوجودية للفهم فهى « المشروع » كإمكانية تلقى الآنية إلى الأمام وتتركها كى تكون كذلك ، وهذا الفهم هو أساس نظرية هايدجر عن « التفسير » أو « تفسير سؤال الوجود» ، ويقوم التفسير على « الملك ، والبصر ، والتصور » ، بمعنى أنه يقوم على شئ قد وقع عليه بصرنا ، أو وقع فى حوزتنا من قبل أو سبق لنا أن أدركناه .

كما أن الفهم أساس نظريته عن « المعنى » ، والمعنى تركيب وجودى قبلى للآنية يمكنها من وضع التفسيرات والمشروعات فى صورة كلمات ذات معنى ، والسؤال عن معنى الوجود هو سؤال عن الوجود بمقدار ما يعبر عن معقولية الآنية ، ففى كل فهم للعالم يفهم الوجود ، والعكس أيضاً صحيح.

ويلاحظ أن الهدف النهائى « للوجود والزمان » هو توضيح معنى الوجود وأن المعنى موجود منذ البداية ، ونعبر عنه بالكلمات ، لأن المعنى اللفظى مشتق من المعنى الوجودى عند هايدجر .

(و) قدم هايدجر تحليلاً أنطولوجياً « للأدواتية » ، وبين أن كل أداة تدل على علاقة « من أجل » وتحيل إلى أداة أخرى ، وأن علاقات الإحالة « دالة » تجعل من وجود الآنية – فى – العالم مدركاً ، فالأدوات شبكة ينكشف فيها العالم من خلال الشمول الأنطولوجى لعناصره ، وإدراكنا للعالم براجماتى نفعى .

كما أن الآنية هى العالم مادامت منظومة الشئ – الأداة تقوم على نظام من العلاقات يبدأ بالآنية وينتهى إليها ، وتختلف العوالم بإختلاف الطريقة التى ترى بها الآنية عالمها ، ولا يمكن فهم الأداة إلا داخل المركب الذى تؤلف جزءاً منه ، والذى يتسع ليشمل كل الأشياء .

(ز) أوضح أبعاد المشكلة الأنطولوجية للمكان ، وبين أن مكانية الآنية أسلوب ضرورى لوجودها – فى – العالم مما يعد شرطاً أساسياً لمكانية العالم ، وأن إلغاء الأبعاد والإتجاه صفتان وجوديتان أساسيتان لمكانية الآنية ، وبهما ينكشف الوجود الحقيقى للعالم والآنية ذاتها ، وليس المكان فى الذات ، كما أن العالم ليس فى المكان ، وإنما يوجد المكان فى العالم ، ولو لم يكن هناك عالم لما وجد المكان .

(حـ) جعل هايدجر من هذا التحليل الأنطولوجى لظاهرة الوجود – فى – العالم أساساً أنطولوجياً لظاهرتى الوجود الزائف والحقيقى ثم الزمانية كما سيأتى .

ثانياً : تحديدات السمات الأساسية للآنية فى وجودها الزائف :

« الوجود الزائف عند هايدجر وسيلة ضرورية للوصول إلى الوجود الحقيقى ، وللكشف عن اللحظات الزائفة من الوجود اليومى المتوسط ، وهذه اللحظات هى التى تجنبنا السؤال الأنطولوجى الأساسى : سؤال الوجود » .

وهايدجر فى تحديده لسمات الوجود الزائف قام بما يلى :

(أ) صادر على ظاهرة الوجود المشترك ؛ فألغى بذلك مشكلة العقول الأخرى لأنها عندئذ تصبح أصيلة مثل الآنية وتتساوى معها ، ولأن الآنية منذ البداية هى الآخرون .والوجود المشترك عند هايدجر هو الشرط الصورى لإمكانية إنفتاح الآخرين على الآنية ، وإدراكها لهم وجودياً ، مما يعد تجاوزاً لنظرية الهوية الإنسانية إلى ماوراء الفردية بحيث يعد إدراك المكانة الأنطولوجية للآخر ، وعلاقته بالآنية شكلاً من أشكال الوجود .

(ب) أوضح أن الآنية عندما تنخرط فى عالمها المشترك تتحول إلى صورة « الأنا – الناس » ، أى تحيا وجوداً زائفاً فى حياتها اليومية المتوسطة ، ولظاهرة الوجود الزائف تركيبات أو أساليب وجودية للآنية فى عالمها اليومى ، وهذه الأساليب هى الأخرى ظواهر مثل « التباعد » ، و « التوسط » ، و« الناس أو لا أحد » ، و « اللغو » ، و « الفضول » ، و« الإلتباس » ، و« السقوط » الذى يمثل البنية الأنطولوجية الأساسية لهذه الظواهر ومعناه الوجودى – لا المعيارى – هو سقوط الآنية إلى العالم من أجل تحقيق الإمكانيات التى

ينطوى عليها هذا الوجود ، ويؤدى إلى نسيان الذات الحقيقية فى خضم مشاغلها اليومية ، فلا تدرك « معنى الوجود » ؛ وللسقوط بنية أنطولوجية ديالكتيكية يتنازعها أمران : الميل الدائم للفرار من إمكانية الوجود الحقيقى ، ونزوعها الدائم إليها ، وفى هذا الدياكتيك تنتقل الآنية من السلب إلى الإيجاب ثم المركب منهما فى صورة الحركة نحو الوجود الحقيقى ، و«السلب» واضح فى أن السقوط ليس تقويماً أخلاقيا ، ولا صلة له بفرض الخطيئة الأصلية ، و« الإيجاب » واضح فى واقعة إرتماء الآنية فى العالم من أجل تحقيق إمكانياتها ، و« المركب » هو إلتقاء السلب والإيجاب فى حركة داخلية ديالكتيكية نحو الوجود الحقيقى للعثور على الذات مرة أخرى.

(جـ) بين أن ظاهرة « الوجود الزائف » هى الصورة المتطرفة « للوجود المشترك » ، وهى صورة غالبة على الآنية فى حياتها اليومية ، وبوسع الآنية أن تتغلب عليها لأنها إمكان وجود ، وفى هذا الوجود الزائف تعرف الآنية ذاتها من خلال الأشياء لا من خلال إمكانياتها و يعبر عن « الفهم المقولى » للذات على غرار الأنطولوجيا التقليدية وليس فهماً وجودياً « مهموماً » بإشكال الوجود ، والوجود الزائف تمهيد ضرورى لوصف الوجود الحقيقى الذى يعد حركة وتعديلاً للآنية المتوسطة .

ثالثاً : قدم تحليلاً فينومينولوجياً للظواهر ليبين حقيقة الصلة بين هذه الظواهر والإجابة عن سؤال الوجود :

ولقد ركزنا إهتمامنا على ظواهر سبع لنتبين كيف تكون هذه الظواهر وجوداً حقيقياً للآنية وهى كما يلى :

« الهم » ، « القلق وموضوعه » ، و« الموت » ، و« الضمير » ، و« الشعور بالذنب » ، و« التصميم » ، وأخيراً « الزمانية » .

الظاهرة الأولى « الهم »

(أ) عرف هايدجر بنيتها الصورية بأنها « الوجود المستبق لذاته – فى العالم بوصفه وجوداً فعلياً بالقرب من الموجودات التى نلقاها داخل العالم » ، وبين أن الخصائص الأنطولوجية للآنية وهى الوجود الماهوى ، والوقائعية ، والسقوط

تتجمع فى الهم ، وتناظر على التوالى الوجود المستبق لذاته ، والوجود الفعلى، والوجود بالقرب من الموجودات .

(ب) بين أن « الهم » تركيب وجودى أساسى للآنية ومصطلح أنطولوجى لاصلة له بالحزن أو النكد أو الغم ؛ فالإنسان راع للوجود وكل ما يفعله تجليات للهم ، وهو أساس إنفتاح الذات ، والعالم ، والموجودات داخله ، ويتحدد عن طريق الكشف إستناداً إلى أن الآنية « نور وإنارة » .

(جـ) بين أن الهم « وجود حقيقى » ذو طابع ديالكتيكى يتنازع الآنية بين تجربة السقوط ووجود الناس من جهة ، والمشروع ووجود الذات من جهة أخرى بحيث يمكنها من خلال وعيها بالممكنات أن تضع إختيارات الوجود الحقيقى فى صورة المشروع ليصبح هذا الوجود « دالاً » .

كما أن الهم وجود حقيقى يكشف عن البنية الكلية للآنية التى لاتقبل التجزئة ، فهو يحدد تعينات الوجود جميعاً بكل ما فيها من وحدة عميقة ، وهو يمهد الطريق للسؤال عن معنى الوجود ؛ لأنه مصدر أى فهم للموجود، ويلقى الضوء على وجود الآنية الحقيقى فى العالم بما فيه من خصوصية وشمول .

وأخيراً ، فإن الهم هو أول سمة عامة للقصدية وهى العلاقة المريدة المهتمة ، المفسرة ، الفاهمة ، للوجود فى موقف ما .

الظاهرة الثانية : القلق وموضوعه العدم (كمثال للتأثر الوجدانى) :

(أ) أوضح هايدجر أن « التأثر الوجدانى » هو التركيب الوجودى القبلى الذى يحدد إنفعالات الآنية، ويستند أساساً إلى وجودها المتناهى – فى – العالم ، ويحقق لها الإنفتاح على موجودات العالم ، وعلى الآخر بحيث ينكشف لها الموجود الشامل .

(ب) بين أن « الخوف والقلق » شكلان من أشكال التأثر الوجدانى ، «الخوف» موضوعه الوجود – فى – العالم ، وهو عقلى ينبهنا إلى المخاطر ، وله علة هى الشيء المخيف ، أما « القلق » فهو لا تعين صرف ، وموضوعه العدم الذى لايوجد فى أى مكان فى العالم ؛ ومع ذلك فهو حقيقى بحيث

يمكن القول بأن موضوعه هو الوجود- فى - العالم من حيث هو كذلك ، كما أنه « لا عقلى » ومع ذلك يدفع الآنية إلى الإهتمام بعملها اليومى ، ولا علة للقلق ومع ذلك فهو شديد القرب منا ، لأن ما يهددنا هو العالم بما هو كذلك .

(جـ) أوضح أن « العدم» أساس أنطولوجى للقلق ، وهو الأصل فى الفردية التى تقتضى الحرية ، وينشأ من فرار الانية من وجه العدم الماثل فى صميم الوجود، ومن سقوطها فى الوجود ازائف .

(د) قال بأن الآنية « وجود - للموت » لأنها أصل العدم وأساسه ، وأن العدم هو الوجود لأنه يضفى على الموجودات سمة الوجود ، ولأنه موضوع الميتافيزيقا، ولأنه يتساءل أساساً عن الوجود ووجود الموجود وبذلك يصل إلى سؤال الوجود الذى يقوم عليه أى سؤال آخر ، فهو « مقولة وجودية » وليس «مقولة منطقية» ، لأن مهمة الميتافيزيقا هى العلو على كل ما هو موجود ، والكشف عن عدم الوجود ، كما أنه أساس السلب وشرط الوجود لأنه عنصر داخل فى تركيب الوجود ، وينتج عن ذلك من جهة أن التفكير فى الوجود فى الوجود وصف للحقيقة التى هى « لا تحجب » أو أليثيا أو إنارة الموجود «معنى السلب» ، ومن جهة أخرى أن هذه القوة التى تتجلى فى الموجود بما هو كذلك تسمى « بالإيجاب » .

وفى ظهور العدم يتم التحقق الأصلى للوجود الخام ، ويمكننا إدراكه عن طريق إنفعال القلق الذى نشعر فيه « بفراغ الوجود » ، وما يعدم هو معقولية الوجود ، ومعنى الأشياء وقيمتها .

وفى القول بأن « العدم هو الوجود » قصدية تساعد على إدراك البنية الكلية للوجود حيث ترتد الآنية إلى الوجود لتلبى نداءه .

(هـ) أوضح هايدجر أن « القلق وموضوعه العدم وجود حقيقى ذو طابع ديالكتيكى » ناجم عن توتر الآنية بين الحرية والتناهى ، فتكون نهباً لحركتين ، حركة تدفعها من الداخل ، وتدعوها إلى السعى وراء الوجود ، وحركة عكسية مصاحبة لحركة إنحسار الوجود عنها ، فماهية الوجود

تتضمن العدم منذ البداية ، ويتخذ كلاهما دلالة وجودية تمهد السبيل إلى السؤال عن معنى الوجود الخالص ، كما أن عدم القلق وجود حقيقى يحقق المواجهة مع الذات ، وإليه ترجع وحدة البناء الوجودى للآنية ، ويحقق الإنفتاح على الموجود الشامل ، لأنه يجعل الموجود بما هو كذلك منفتحاً ومكشوفاً ، وبالتالى يجعل الكشف عن الوجود بوجه عام ممكناً .

ومن جهة أخرى ، فإن « عدم » القلق وجود حقيقى يفتح أفق السؤال عن الوجود ، لأنه يدور حول « ميتا الميتافيزيقا » ، أى أساس الميتافيزيقا الذى هو «الوجود» ، وفيه تتحول الآنية إلى « ممر لكلمة الوجود » ، وهو ما يسمى « بالعودة » Kehre ، وعندئذ يصير « الوجود » لا « الآنية » مصدر الشعر ، والفكر ، والتاريخ كما هو الحال فى مؤلفات هايدجر التالية « للوجود والزمان » .

الظاهرة الثالثة « الوجود – للموت » :-

(أ) بعد أن فسر هايدجر معنى الموت وجوداً زائفاً حيث تُهمل أو تحجب ظاهرة الموت ، وتصير حالة فعلية عرضية ، وليس إمكانية وجود ، قدم تفسيراً أنطولوجياً لظاهرة الموت يقوم على أن الآنية تتصف بصفة « ليس بعد » أو الإفتقاد الدائم الذى يدفعها إلى تحقيق الممكنات ، وأن نهاية الانية تحمل طابع عدم الوجود أو إستحالته ، وأن هذه « النهاية » طريقة لوجود الآنية فى العالم لأنها وجود – للموت ، وأخيراً أن الموت لا يقبل البدل أو المناوبة لأنه شخصى تماماً ، وتركيب وجودى يعبر عن ظاهرة تتلقاها الآنية بالفهم ، وأن الهدف من تحليلها هو الكشف عن معنى الوجود .

(ب) بين هايدجر أن « الوجود – للموت » تصور للموت « كإمكانية » بمعنى خاص ، وهذا المعنى الخاص يدل على بدائل الإختيار التى تختار بينها الآنية، أو المستقبل المفتوح الذى تضعه فى صورة المشروع ، كما يدل الموت كإمكانية على أنه لا علاقة له بغيره من الظواهر ، وأنه لا يمكن تخطيه ، كما أنه أقصى إمكانيات الآنية أو إمكانية إستحالة وجود الآنية – فى – العالم .

والسبب الأنطولوجى لإمكانية الموت هو « وجود » هذا الموجود الذى يموت ؛

فإمكان الموت هو جوهر الموجود ، وهو ضرورة ميتافيزيقية لأنه ضرورة (لا ضرورة) الوجود ، وهذا الإمكان لا يتطلب التحقيق كغيره من الإمكانات ، كما أنه يجعل من المستحيل تحقق أى إمكانية أخرى ، وهذه الإمكانية عند هايدجر أكثر أهمية من الواقع الفعلى .

(جـ) أوضح هايدجر أن « الوجود – للموت » توقع لإمكانية الموت الذى يسمح للآنية من أن توقن من وجودها الصميم فى ضوء بنيتها الكلية بحيث يمكنها أن تدرك السؤال الأنطولوجى عن معنى الوجود ، لأن « إستباق الموت » أساس كل محاولة لإدراك الوجود ككل ، كما أنه يضفى دلالة بالغة على « اللحظة » التى يرتكز عليها معنى الوجود ، ، ولأن الموت حد الوجود ، فإن إدراك هذا الحد يمكن من التفكير فى وجود الآنية بوصفه كلاً متناهياً ، علماً بأن الوجود الحقيقى للآنية يتوقف على الإدراك الواضح لمعنى الوجود فى مقابل الوجود الزائف الذى يحتجب فيه معنى الوجود .

الظاهرة الرابعة : ظاهرة الضمير بوصفها نداءاً :

(أ) أوضح هايدجر أن « شهادة الضمير » ظاهرة واقعية تعبر عن قدرة الآنية على إختيار وجودها الحقيقى ، وأن الضمير فى أساسه « ضمير الآنية » ، ولا يفسر سيكولوجياً ، ولا أخلاقياً ، ولا دينياً ، وإنما أنطولوجياً ، وهذا التفسير الأنطولوجى يتناول عناصر أربعة للضمير هى المنادِى ، والمنادَى ، وطبيعة النداء ، ومضمونه .

(ب) أما عن « المنادِى » فهو الآنية الملقاة فى العالم ، و « المنادَى » هو أيضاً الآنية ويتجه النداء إلى ماوراء « ذات – الأنا – الناس » إلى « الذات الحقيقية » ، وهو من طبيعة أنطولوجية ترتبط بالتركيب الوجودى للآنية كما أنه بلا مضمون ، ويخاطب عن طريق إلتزام الصمت المميز لإمكان وجود الآنية ، وهذا الصمت هو « لوجوس الضمير » .

(جـ) أوضح هايدجر أن « النداء » طريق الآنية إلى الوجود الحقيقى ، لأنه محاولة لإستردادها من سيطرة الناس ، ودعوتها إلى إمكان وجودها الحقيقى ، وإمكان فهم السؤال عن الوجود .

الظاهرة الخامسة : ظاهرة الشعور بالذنب :

(أ) أوضح هايدجر أن « الذنب » فى الحياة اليومية المتوسطة يعنى « الدَّين» أو «الوجود المسئول عن والمسبب لشئ ما » ، أما معناه الأنطولوجى فهو « قبول التناهى الإنسانى الذى يسبق سقوط الإنسان ، أو قبول تحديدات المصير الإنسانى التى تجعل الذنب ممكناً » ، ولا صلة للذنب بالأخلاق لأنه الأصل فى الأخلاقية عامة ، كما أنه لا صلة له بالدين ، ولا بفرض الخطيئة الأصلية ، فالآنية مذنبة فى صميم وجودها ، والذنب يجعل ظاهرة الضمير ممكنة .

(ب) أوضح أن الوجود المذنب كشف عن « نقيضة الوجود الإنسانى » المعبرة عن واقعة إرتماء الآنية وتناهيها من جهة ، وفكرة المشروع وتحقيق الممكنات من جهة أخرى .

(جـ) كما أوضح أن « الذنب » يجعل الآنية تواجه «السؤال عن معنى الوجود» ، فإذا إفتقدت شعورها بالذنب ، إفتقدت كذلك إدراكها لمعنى الوجود .

الظاهرة السادسة : التصميم :

(أ) أوضح هايدجر أن « التصميم » هو المثل الوجودى الأعلى لإمكان الوجود الحقيقى ، وأنه النداء الذى يحث الآنية على الخلاص من الضياع فى عالم الناس ويحتاج إلى « موقف » هو « الهناك » المنفتح فى حالة «التصميم» ، وعلى ذلك فهو صراع مستمر يكشف عن إنفتاح الآنية فى مواجهة عالم الوجود الزائف ، ويؤدى إلى مواجهة الآنية لعبء وجودها .

(ب) يتخذ قرار التصميم صورة المشروع ، ويحدد ما هو ممكن واقعياً فى الزمان ، ويعبر عن وحدة الآنية ، وكليتها وأصالتها ، كما أنه يتصف بعدم التحدد الذى يميز الوجود الممكن للآنية .

(جـ) وإنتهى هايدجر إلى أن التصميم الحقيقى يرتبط بتوقع موت الآنية ، وبمقدار ما تصمم الآنية على توقع موتها تفهم السؤال عن الوجود ، لذا فالسؤال يفترض مسبقاً أن للآنية مدخلاً إلى ذاتها فى الكشف عن الذات وحريتها ، وعن جذور الحقيقة .

(د) تبين لنا من ظواهر الوجود الحقيقى السالفة أن معيار الوجود الحقيقى «صورى» ، وهذه الصورية تبين مدى تحقيق هذا المعيار للوحدة الكلية بدلاً من الآنية المبعثرة المشتتة فى عالمها اليومى ، ومدى ممارسة الآنية للحرية بدلاً من حكم الرأى ، والمعايير ، والأذواق فى الوجود الزائف ، وهذا المعيار يكتسب مضمونه من الوجود المشترك كتركيب وجودى أساسى للآنية ، فلا وجود حقيقى يخلو من البعد الإجتماعى ، وهذا الوجود يتألف من الآنات الزمانية الثلاثة : الماضى ، والحاضر ، و المستقبل ، لأن الآنية زمانية من حيث هى كذلك .

الظاهرة السابعة : الزمانية بوصفها أفقاً لسؤال الوجود :

(أ) الزمانية عند هايدجر هى المعنى الحقيقى، والشرط الأنطولوجى الضرورى لوجود الهم، ويعبر ذلك عن ثورته الكوبرنيقية فى مفهومه عن الزمان حيث يقلب التصور المألوف للزمان رأساً على عقب، فلم يعد الزمان خطاً يقاس كالمكان، ولم يعد آنياً ، ولم يعد التوالى بين لحظات الزمان أفقياً ؛ بل أصبح الزمان إنبثاقة تبدأ بالمستقبل فالماضى ثم الحاضر، والوعى بهذا البعد الثلاثى للهم معادل لفكرة الأبدية، ويسمح للوجود المصمم بأن يضع الأبدية فى الزمان .

(ب) أوضح هايدجر أن الإنبثاقة الزمانية الأولى خاصة « بزمانية الفهم » وتشير إلى « تزمن المستقبل » وترتبط بالمشروع ، وللمستقبل الأولوية على الحاضر والماضى ، لأن «الاستباق» هو اللحظة الأساسية فى الهم يقوم على المستقبل، ولأنه أساس تطور الآنية الذاتى بأسره، ولأنه أكثر أبعاد الزمان مباشرة وحضوراً، كما أنه الأصل فى الإمكان ، والإمكان أسبق من الواقع عند هايدجر .

وزمانية الفهم إما أن تكون « زائفة » تقوم على « توقع » ماتأتى به الموجودات أو ماتأباه على الآنية ، أو تكون « حقيقية » تقوم على « إستباق» الذات إلى المستقبل .

(جـ) الإنبثاقة الزمانية الثانية هى « زمانية التأثر الوجدانى » ، وتشير إلى «ا لزمن الماضى أو الإنقضاء » ، وهو ذو أهمية تالية للمستقبل ، لأن الآنية متناهية يندمج فيها الماضى ، والمستقبل من حيث إنها وجود-

للموت ملقى به – فى– العالم .

والانقضاء « زائف » ، ومثاله الخوف ، وصورته نسيان وجود الذات ، والإبتعاد عن سؤال الوجود ، و« حقيقى » ، ومثاله القلق ، وصورته التكرار أو العودة من جديد إلى الإمكانية الحقة لوجود الآنية .

(د) الإنبثاقة الزمانية الثالثة هى « زمانية السقوط » وتشير إلى « الزمان الحاضر » ومثالها الفضول ، والحاضر « زائف » وصورته « الإحضار » ، وفيه تفْهم الآنية من خلال إحضارها الموجودات القائمة داخل العالم ، « وحقيقى » هو اللحظة بوصفها أسلوباً لإنفتاح الآنية على الموجودات تكون فيه ذاتها ، وتمثل النوع الأصلى والحقيقى من الحاضر بوصفه حضوراً ، ويجتمع فيها الماضى ، والحاضر ، والمستقبل فى وحدة الذات ، وبها يسترد الحاضر الحقيقى من التشتت والإنشغال ، وهى التى تضع الوجود فى « الموقف » .

(هـ) الزمانية ديالكتيك حى ، وتوتر مستمر بين الوحدة والكثرة ، والعلاقة بين اللحظات الثلاث الزمانية هى علاقة إندراج – إستبعاد ، وزمانية الآنية هى أساس الزمان ، أما زمان العالم فهو ليس ذاتياً ولا موضوعياً ، لأنه الشرط القبلى لوجود الذاتية والموضوعية معاً ، وهذه الزمانية هى أساس التعامل مع موجودات العالم .

(و) أوضح هايدجر صورة « الزمان الزائف أو الدارج » فى مقابل « الزمان الحقيقى أو الأصلى » ، فأما عن الزمان الزائف فهو زمان « الناس » ، وهو زمان عام ، لامتناه ، آنى ، كمى ، وليست له سمة إنبثاقية ، ويتجاهل الأساس الأنطولوجى للزمان فينسى وجود الانية الذى يتيح الوجود التاريخى أو الزمانى ، ويفتقر إلى فكرة الإمكان الأساسية .

وأما عن الزمان الحقيقى الأصلى فهو زمان « الآنية » المتناهى ، والكيفى ، والذى يمكن أن نفسر من خلاله الوجود ، وأن نفهمه ؛ ذلك أنه لا بد من تفسير سؤال الوجود من خلال علاقته الأساسية بمشكلة التناهى الإنسانى ، فالسؤال عن إمكانية الوجود هو سؤال عن إمكانية فهم الوجود أو سؤال عن ماهية فهم الوجود بما هو كذلك إستناداً إلى أن المهمة الأصلية لتأسيس الميتافيزيقا هى الكشف عن إمكانية فهم الوجود فى ضوء العلاقة الداخلية

بين مشكلة الوجود وتناهي الآنية .

(ز) أوضح هايدجر أن التجسد الأساسي للزمانية هو « التاريخ » ، ولا بدمن توافر أساس أنطولوجي لقيام علم التاريخ ، وفي فلسفته المبكرة كان التاريخ ظاهرة إنسانية وجودية-أما في فلسفته المتطورة ، فقد أكد دور الوجود بما هو كذلك، والدور الذى يلعبه الوجود في التاريخ ، كما رأى أن رسائل الوجود وهى مصائر الأجيال المختلفة تتم فى فترات مختلفة فى التاريخ تتمايز تبعاً للطرق المختلفة التى يكشف بها الوجود عن نفسه أو يخفى بها نفسه .

ومن ناحية أخرى ، فقد أحدث هايدجر « ثورة كوبرنيقية أخرى فى مجال التاريخية » بفكرته عن الإمكان ، وأولوية المستقبل على الماضى ، وقلبه التصور الدارج للتاريخ الذى يبدأ بالحاضر فالماضى، وبذلك أصبحت « التاريخية الزائفة » عنده نسيان وجود الآنية ، ليكون التاريخ مجرد سلسلة من الوقائع المنقضية ، ولم تعد الآنية فى هذه التاريخية تتحمل مصيرها ، إما لأنها تجهل الماضى أو تجهل مسئوليتها نحو المستقبل .

أما « التاريخية الحقيقية » فيبدأ التاريخ فيها من المستقبل (مستقبل المؤرخ)، ومن أهم معانيها التكرار أى العودة إلى إمكانيات الآنية التى « وجدت – هناك » ، وهى إعادة الوصل بما قد كان فى صورة المشروع ، كما يعنى التكرار تحرير الماضى بإستخراج الممكن المحجوب فيه ، فالماضى لم يتحقق أبداً كله بل هو أيضاً جاء مستقبلاً ، لأن كل لحظة تنطوى على إمكانيات لم تتحقق كلها أبداً .

***

تغيرت مفاهيم « الوجود والزمان » تغيراً عميقاً عما جاء فى محاضرة « الزمان والوجود » التى ألقاها هايدجر فى عام ١٩٦٢ م بدون أن يتغير المقصد الأساسى عند هايدجر وهو « السؤال عن معنى الوجود » ، ويتضح ذلك فيما يلى :

(١) أن الزمانية فى « الوجود والزمان » شرط إمكانية الهم ، والفينومينولوجيا كمنهج هى سلسلة الخطوات المتبعة نحو الوجود بما هو كذلك ، أما فى محاضرة « الزمان والوجود » فيتساءل هايدجر أولاً عما هو خاص بالوجود ، ثم ما هو خاص بالزمان ليبين أن كليهما غير موجود ، وأن العلاقة بينهما

تتحدد عن طريق الهبة أو العطاء ، فالوجود يهب الإنسان « التفكير » ، وفى هذه المحاضرة إستقر معنى الزمان الكامن فى الوجود بوصفه حضوراً فى علاقة « آصل » مما وجدناه فى « الوجود والزمان » .

(٢) أن « الزمانية » بوصفها معنى الوجود فى « الوجود والزمان » ليست إجابة، وليست محاولة أخيرة للتساؤل ، وإنما هى تسمية للسؤال « فالزمان » كلمة أساسية لما أسماه هايدجر فيما بعد «بحقيقة الوجود » ، ذلك أن زمانية الآنية والعنصر الإنبثاقى فيها هو الذى يكشف عن الوجود بما هو كذلك .

ويلاحظ أن تفسير الزمان فى « الوجود والزمان » قد إنحصر فى زمانية الآنية، أما فى محاضرة « الزمان والوجود » ، فقد تخلى هايدجر عن وصف دور الآنية فى إنفتاح الوجود .

(٣) فى « الوجود والزمان » تناول هايدجر الزمان فى علاقته « بالأليثيا » ومعناها « الكشف » أو « اللاتحجب » ، أو تدل على مفهوم الحقيقة ، فالتجربة الأساسية فى هذا المؤلف هى « نسيان الوجود » والنسيان بالمعنى اليونانى هو « الحجب » وفعل اللاحجب أو إظهار الحقيقة عند هايدجر فعل تقوم به الآنية حين تكشف عن الموجود ، ويتخذ صورة إنفتاح الوجود – فى – العالم عن طريق « الهم » الذى يوحد بين الأنحاء الثلاثة للتزمن ، « وفهم الوجود» يستحيل بدون الإنفتاح ، وبناءاً على ذلك فإن « الوجود والزمان » تمهيد لوضع أساس كل ميتافيزيقا تتغلب على نسيان الوجود .

أما فى « الزمان والوجود » ، فقد تناول هايدجر الوجود بإعتباره « حضوراً » بدون الإشارة إلى شئ يحدث ، فالوجود ليس شيئاً ، وليس فى الزمان ، إنه – بالأحرى – حركة إقتراب من الوجود بوصفه حاضراً متعيناً بالزمان ، وهذه الحركة هى دخول فى الحضور ، والزمان ليس شيئاً ، وليس بموجود ، ويبقى مستمراً دون أن يكون زمانياً ، وكل من الوجود والزمان يحدد الآخر على التبادل ، وبناءاً على ذلك ، فإن « أولوية الحضور » هى مقولة محاضرة « الزمان والوجود » – كمثال على فلسفة هايدجر المتطورة فى الزمان – بوصفها تساؤلاً ومهمة للتفكير .

(٤) كما تناول هايدجر فى محاضرة « الزمان والوجود » الوجود بوصفه عطاءً أو

هبة ، فالوجود كإمكان هبة ، وعطاؤه هو التفكير فى حقيقة الوجود ، وهذا العطاء يؤكد على علاقة الوجود بالإنسان ، ولهذا العطاء معان أربعة :

المعنى الأول: الوجود يهب أو يعطى بمعنى ترك الموجود – يوجد، والترك هنا يعنى التوجه إلى الموجود بما فى ذلك من «قصديته»، والانفتاح عليه،كما يعنى تحرير الموجود للإنفتاح، فللترك معنى مزدوج يشتمل على الترك والحضور معا، وهذا الحضور جدلى يترك ماهو موجود يوجد، أى يؤدى إلى حضوره فى الانفتاح. وتعنى تجربة الوجود بوصفها كشفاً أو عطاءً الإنصات إلى نداء الوجود، ويتم ذلك بالإنفتاح على الزمان الحقيقى أى الحضور المشتمل على الحاضر والمستقبل والماضى، ويراعى أن مصطلح «الإنفتاح» فى مقالات هايدجر المتأخرة يتناسب مع فكرة «الوجود الحقيقى» فى «الوجود والزمان» وهو موضوع هذه الدراسة، وأن مصطلح «العالم» لايدل على موجود ولا على مجال الموجودات، وإنما على إنفتاح الوجود، والإنسان يقف فى إنفتاح الوجود بسبب ماهيته المتخذة هيئة المشروع والتى تجعله دائماً خارج الوجود، مما يثير العلاقة بين الذات والموضوع.

المعنى الثانى : العطاء بمعنى الإرسال والتوقف ، فتاريخ الوجود هو مصير الوجود الذى يتجلى فيه التوقف ، والتوقف هنا العصر أو اللمحة الأساسية فى المصير ، والبحث فى مصير الوجود يقوم على تقويض الأنطولوجيا التقليدية التى تبحث فى الموجود وليس الوجود ، كما يقوم على إعتبار الوجود حاضراً .

المعنى الثالث : العطاء بمعنى الإنارة ، فالزمان الحقيقى أو الأصلى رباعى الأبعاد : المستقبل ، و الماضى ، و الحاضر ، و التلامس بينهم ، وهذا التلامس يفتح الأبعاد الثلاثة الأخرى بعضها على بعض و يعبر عن إمتداد المنفتح ، وهذا العطاء يوجه الكشف عن وجود الآنية إلى أن تصبح موضع الإنارة فى العالم ، علماً بأن الإنارة فى حد ذاتها هى الوجود الوقائعى للآنية .

المعنى الرابع والأخير: العطاء بمعنى الحادث Ereignis ، وهذا « الحادث » يحدد علاقة الإنتماء بين الوجود والزمان ، وليس الحادث مجرد مايحدث ، وإنما هو الذى يجعل الحدوث أمراً ممكناً ، ومعناه: « المجئ إلى الذات » أو مايدع المجئ إلى الذات – بمعنى الإقتناء أو الإنتماء بين الوجود والإنسان – أمراً ممكناً ، وفى هذا الإنتماء يكون الإنسان هو المنتمى فى رباعى العالم ، أى فى

العلاقة التى تجمع بين الإنسان ، والشئ ، والإله ، والأرض ، والسماء ، أى أن الحادث هو المجال الداخلى الذى يتلامس فيه كل من الوجود والإنسان وفقاً لماهية كل ، ومن خلاله يحقق كل منهما طبيعته الأساسية ، وبناءاً على ذلك ، فإن هدف محاضرة « الزمان والوجود » هو أن تضع الوجود أمام ناظرينا بوصفه حادثاً ، وتفسير الوجود تفسيراً ميتافيزيقياً ، وطريق المحاضرة هو تعريف للموجود فى ضوء الحادث بوصفه عودة إلى الأساس أو الأصل ، وفيها تكون العلاقة بين الوجود والحادث هى العلاقة بين القبلى والبعدى بالمعنى الهيجلى ، ومؤداه إستيعاب أو إندماج الوجود فى الحادث ، وأخيراً ، فإن محاضرة « الزمان والوجود » محاولة للتمهيد لتجربة الإستقرار فى الحادث وإيقاظه ، وهى فى النهاية يقظة من نسيان الوجود .

(٥) فى « خطاب حول النزعة الإنسانية » إستخدم هايدجر مصطلح « الوجود » كمسمى للحادث ، بحيث نفكر فى الحادث على نحو لا يظل فيه وجوداً ولا زمانا ، بل هو حرف الواو المحايد فى « الزمان والوجود » .

(٦) أكدت مشكلة الزمانية الأصلية فى « الوجود والزمان »على ضرورة «التحول» فى طريق هايدجر الفكرى وللتحول بعد « الوجود والزمان » المعانى التالية :

أ – تقويض تاريخ الأنطولوجيا الغربية ، أى تفسرها تفسيراً ذاتياً جديداً بإحياء إمكانيات هذا التاريخ « إستعداداً » للإستجابة إلى الوجود .

ب – تجاوز الميتافيزيقا بالعودة إلى تاريخها الذى ينطلق من الفرق الأنطولوجى بين الوجود والموجود ، والذى يبين أن تاريخ الميتافيزيقا التقليدية يقوم على نسيان هذا الفرق ، ويتم هذا التجاوز بالتقدم نحو حقيقة الوجود أى بتأسيس الميتافيزيقا .

جـ – « الأنطولوجيا الأساسية » هى موضوع إهتمام هايدجر فى فلسفته المبكرة ، وإستخدم فى تحليلها المنهج الفينومينولوجى ، وهدفها إثارة السؤال عن الوجود .

أما « البحث عن معنى الوجود بما هو كذلك » فهو موضوع إهتمامه بعد التحول، وإستخدم فيه منهج التفكير المؤسس الماهوى ، وفيه يفسر نصوص « الوجود

والزمان » تفسيراً ذاتياً جديداً ، والموضوعان هدفهما واحد ، ويعالجان مشكلة واحدة هى مشكلة « السؤال عن معنى الوجود » ؛ فى الموضوع الأول حققت الآنية عدمية ذات طابع بطولى لا يعتمد على أى مدد خارجى ، وفى الموضوع الثانى أصبحت «الإنارة» هى حقيقة الوجود ، وتحولت الآنية إلى نوع من النور الفطرى الذى يعينها على معرفة حقيقة الوجود .

وهكذا نجد أن تفكير هايدجر كله مجرد « دعوة وتوجيه إلى السؤال عن الوجود »، والطريق عنده هو كل شئ أما الهدف فلا شئ .

ولم يمنع ذلك « بعض النقاد » إلى توجيه النقد إلى طريقة معالجته لهذا السؤال والتى لا تخلو من « الدور بمعناه المنطقى » ، فهو يرى أن العدم يمكن الآنية من فهم الوجود من ناحية ، ومن ناحية أخرى تحتاج الذات الوقائعية المعبرة عن الآنية إلى أن توضح العدم .

والواقع أن هذا « الدور » سيبقى ما بقيت نظرتنا إلى تفكير هايدجر نظرة تحليلية تهتم بالعزل والفصل ، أما إذا نظرنا إليه نظرة كلية توحد بين الخطوات التى إتبعها للإجابة على السؤال ومراحل تفكيره لاختفى الدور ، فالدور عند هايدجر ممتنع لإمتناع الإستدلال ، ونظريته أساسها الأنطولوجيا التى تقوم على الذات الوقائعية ، وهى وحدها فى وجودها المتناهى تبقى موضع العلو اللازم لفهم الوجود .

الجـــزء الثانى

« سوء الفهم والتحريف هو قدر كل فكر يريد به صاحبه أن يحدث تغييراً شاملاً ويحول التيار فى إتجاه جديد » ، ونحن فى بحثنا عن هايدجر لم نجد مفراً من الدخول إلى عالم الفيلسوف لتجربة تجربته من الداخل مما يمهد لنا الرد على الإتهامات الشائعة التى طالما تعرضت لها فلسفته .

وهذا الجزء من الخاتمة محاولة متواضعة نقدمها لدرء هذه الإتهامات والتى يمكن إجمالها فيما يلى :

(أولا) « أن فى فلسفة هايدجر عودة إلى القديم ، ورجعية تنكر التطور الذى تم فى تاريخ الفلسفة » :

ويمكن الرد على ذلك بأن هايدجر يرجع إلى القديم كى ينهل من التجربة التى

حركت هؤلاء المفكرين الأوائل بغية العودة إلى نبع الدهشة الذى دفعهم إلى السؤال لأول مرة . وهذه العودة هى عند هايدجر بمثابة بعث التساؤل الأصلى عن معنى الوجود الذى يفيض بنوره على الموجودات .

(ثانيا) « أن فلسفة هايدجر ذات طابع إستاتيكى سلبى يخلو من الديالكتيك»:

ويمكن دفع هذا الإتهام بعد أن تبين لنا أن الوجود - فى - العالم وجود ديناميكى ينسب إلى الآنية إمكانيات عينية إيجابية تمكنها من التعامل مع العالم الخارجى بما فيه من أدوات ، وأشياء ، وموجودات .

ومن ناحية أخرى ، فإن الإمكان عند هايدجر ليس منطقياً سلبياً وإنما عينى إيجابى يدفع الآنية نحو الوجود الحقيقى . كما أن التقابل الذى يبناه بين صورة «الوجود الزائف» و « الوجود الحقيقى » تكشف عن ديالكتيك وتوتر لا ينقطع ما بقيت الآنية وجوداً - فى - العالم .

وأخيراً ، فإن الزمانية عند هايدجر تمثل هى الأخرى حركة وتوتراً مستمراً بين معناها الزائف والحقيقى ، والهدف الأخير لهذه الحركة هو الكشف عن معنى الوجود.

(ثالثاً) أن فى فلسفته نزعة عدمية ودعوة إلى اللامعقول ، وتأييداً للإمبريالية والرأسمالية ، وحمّله بعض الشارحين مسئولية أى حرب مقبلة ستحقق الموت والعدم الذى طالما تغنى به .

والواقع أن تفكير هايدجر فى « محنة العصر » لا يجعله نذير خراب ، وحسه الجاد العميق لا يسبغه بسواد التشاؤم ، وأن فى فلسفته عن العدم والموت نافذة من الأمل يطل منها التفاؤل على العالم ، ويتمثل ذلك فى « العلو » الذى يرتبط بطابع « الإمكان » المعبر عن صميم ماهية الإنسان ، كما أن الإمكان عنده أعلى من الواقع ، ويتخذ دائماً هيئة المشروع .

وأما عن فكرة العدم ، فهى عند هايدجر السبيل الأوحد الذى ينكشف لنا الوجود عن طريقه ، وهذه الفكرة تعبر فقط عن أحد التركيبات الوجودية الخاصة بالآنية الموجودة - فى - العالم ، وهناك تركيبات أخرى لا تقل عنها أهمية مثل الهم و التصميم ... إلخ .

وهايدجر لا ينتهى إلى المذهب العدمى ؛ فالعدم عند هايدجر « وجود » كما سبق

أن بينا ، وبذلك ينفتح الباب مؤدياً إلى فلسفته الأخيرة وهى تأمل شبه صوفى وشاعرى فى الوجود ، والفكر ، واللغة .

(رابعاً) أن فى فلسفته نزعة ذاتية ونزعة لا إنسانية :

والواقع أن فلسفة هايدجر تقع على النقيض تماماً من كل نزعة ذاتية ، فإذا كان الوجود عند هايدجر هو ماهية الآنية . فإن ذلك لا يعنى أن الآنية ذاتية خالصة ، بل إنها « إنبثاقة » أو خروج عن الذات ، فالآنية لا تقوم إلا خارج ذاتها ، وفى قلب الوجود بمعناه العام ، وهى من حيث بنيتها الأساسية وجود - فى - العالم مع الآنيات الأخرى .

ويبدو أن هذا الإتهام مصدره خلط بعض الباحثين بين قول هايدجر : « وجود الآنية هو ماهيتها » ، وقول سارتر « الوجود يسبق الماهية » ، والأولى تعنى أن الآنية ليست فى جوهرها مجرد ذاتية محضة ، بل خروج عن الذات ، والثانية تشير إلى عملية خلق الإنسان لذاته بمقتضى حريته .

أما عن « النزعة اللاإنسانية » فى فلسفته ، فهى تُناقض واقع هذه الفلسفة ذات النزعة الإنسانية الحقة ما دامت إنسانية الإنسان تقوم على أساس قربه إلى الوجود ، وشعوره بالهم نحو إشكال هذا الوجود ، كما أن الموضوع الرئيسى الذى ظل يؤرقه طيلة الوقت هو البحث عن معنى الوجود مع الإهتمام باللغة بإعتبارها أداة التعبير عن الوجود ، وأوضح مظهر له ، والإنسان فى ذلك هو « راعى الوجود » الذى يكشف عن حقيقته وماهيته عن طريق اللغة .

(خامساً) « أن هايدجر نبى العاطفية وعدو المنطق والعلم ، وأن فى فلسفته ضعفاً فى البناء المنطقى » :

والواقع أن الشغل الشاغل لتفكير هايدجر قد بقى دائماً هو مشكلة الحقيقة ، واهتم « باللوجوس » إهتماماً خاصاً ، وكان دائماً مشغولاً بالغوص إلى أعماق الفكر ، وسبر أغوار اللغة البشرية .

ومن ناحية أخرى ، فإن معظم مؤلفاته قد إتسمت بصرامة التفكير ودقة التعبير ، كما أنه إستخدم كثيراً من المصطلحات الفلسفية الدقيقة ، وحرص على تطبيق المنهج الفينومينولوجى فى « الوجود والزمان » على نحو خاص تطبيقاً صارماً دقيقاً مما يدحض هذا الاتهام .

(سادساً) « أن فى فلسفته نزعة نازية ، وأن دعوته إلى الوجود الحقيقى تماثل دعوة هتلر التى تمثل نداء المصير الألمانى الذى ساد فى عهده ، وأنه ساهم فى الحزب الإشتراكى النازى ، وقام بإحراق المؤلفات الناهضة للفكر النازى » :

من الثابت أن « هتلر» قد تولى الحكم فى ألمانيا فى ٣٠ يناير عام ١٩٣٣ م ، وأنه فى الثالث والرابع من مايو عام ١٩٣٣ م نشرت الصحف المحلية خبر إنضمام هايدجر رسمياً إلى الحزب الوطنى الإشتراكى النازى ، وفى ٢٧ من مايو عام ١٩٣٣ م ألقى المحاضرة الإفتتاحية التى إفتتح بها منصبه الجديد كمدير لجامعة فرايبورج بعنوان «التوكيد الذاتى للجامعة الألمانية » وفيها عرض برنامجاً مفصلاً لإصلاح الجامعة .

وأن الفترة القصيرة التى شغل فيها منصب مدير جامعة فرايبورج كانت مليئة بالخطب والأحاديث التى تختلط فيها مصطلحات « الوجود والزمان » ، وألفاظ وشعارات الأيديولوجيات النازية التى كانت تدور فى معظمها حول فكرة الدم والأرض .

ومن الثابت أيضاً أنه وقع خلاف مع السلطات ؛ وذلك أن « ألفرد روزنبرج » الموجه الفكرى للنازية طلب منه فصل إثنين من العمداء فى فرايبورج بسبب عداوتهما للنازية ، وهما أ . فولف ، و أ . مولندروف ، ورفض هايدجر تنفيذ هذا الأمر وقدم إستقالته من منصب مدير الجامعة ، وقبلت إستقالته ولما يمض عليه فى هذا المنصب إلا عشرة أشهر ، لكنه إستمر أستاذاً يلقى محاضراته بعد أن تبين خطأه الرهيب ، وجاهد طوال عمره للتكفير عن هذه السقطة التى لم يغفرها له كثير من المفكرين الفرنسيين بوجه خاص .

والواقع أن هايدجر برئ من تهمة النازية لما يلى :-

(١) يقول هايدجر فى مجلة « شبيجل » Spiegel الألمانية عن إختياره للحزب النازى وإنضمامه له بأنه لم يكن ثمة بديل عن الإنضمام إلى هذا الحزب فى جو مشحون بالآراء المضطربة ، والإتجاهات المتنازعة بين عدد كبير من الأحزاب ، ومع ذلك، فإن إنضمامه إلى هذا الحزب هو بمثابة إفتقار إلى الوعى السياسى أو « سذاجة سياسية » لم يقع فيها وحده بالتأكيد فى أوائل الثلاثينات،فوقع ضحية إنخداعه بالنازية.

(٢) من الإنصاف أن نذكر أنه لم يختم خطابه بالشعار المألوف حينذاك « هايل هتلر » وإنما ضمنه بعبارة من س جمهورية أفلاطون » : « إن الأشياء

العظيمة تتعرض الآن للخطر » وفى ذلك إشارة إلى إعتقاده الخاطئ فى صدق مزاعم النازية .

(٣) من الممكن إعتبار هذا الإتهام جزءاً من الحملات الضارية التى يشنها يهود العالم ، والصهيونية العالمية على كل من يرتابون فى أنه كانت له علاقة من قريب أو بعيد بالنازية .

(٤) أن علاقة هايدجر بالنازية تدهورت بسرعة فائقة (بعد عشرة أشهر) ، وأنه هاجم الهتلرية بعد الحرب ووصفها بأنها « إنفجار تاريخى لمرض بنائى أصحاب جسم البشرية ككل ، وأن التخلص من سموم النازية القاتلة ليس بالأمر السهل ، وسوف يحتاج إلى وقت طويل » .

(٥) أستدعى هايدجر فى خريف عام ١٩٤٤ م للإشتراك فى الميليشيا الشعبية – Volks Sturm لما كانت ألمانيا على وشك الهزيمة ، ولما هزمت نهائياً فى أوائل مايو عام ١٩٤٥ م . وإحتل الحلفاء (أمريكا – إنجلترا – فرنسا – روسيا) كل ألمانيا ، أصدرت سلطات الإحتلال قراراً بمنع هايدجر من التدريس فى الجامعة حتى عام ١٩٥١ م ، وخلال هذه الفترة كان يكتب مؤلفاته ، ويتحدث مع جماعات صغيرة من الطلاب والمعجبين بفلسفته .

والواقع أن علاقة هايدجر بالنازية ، والدور لعبة فى الحركة الهتلرية قد خضعت للفحص والتدقيق الرسمى أمام محكمة مختصة ، وأسفر التحقيق عن أن هايدجر لم يكن عضواً عاملاً فى الحزب النازى ، وتمت تبرئة ساحته أمام القضاء الألمانى من تهمة الإنتماء إلى الحزب النازى ، والدعوة إلى النازية والمشاركة فى تنفيذسياستها مما أضطر الحلفاء إلى رد إعتباره إليه ، والسماح إليه بالتدريس فى الجامعة مرة أخرى بعد سقوط كل هذه التهم .

(٦) أن فكر هايدجر لم يقدم معياراً نقرر بواسطته كيف نستجيب لنداء المصير الألمانى .

(٧) أنه – وفقاً لما صرح به لمجلة شبيجل – قد منع إحراق المؤلفات الطلابية المناهضة للنازية أمام مبنى الجامعة بوصفه مديراً للجامعة آنذاك[١] .

(٨) أنه صار هدفاً للمضايقات من جانب السلطات النازية ، فكانت الشرطة

السرية تكتب تقارير منتظمة عما يدور فى محاضراته ودروسه ، وتقدمها إلى ألفرد بويملر A . Bäumler مدير جامعة برلين ، وكريك E . Kriek مدير جامعة هايدلبرج ، وكلاهما كان واسع النفوذ فى الحزب النازى .كما منعت بعض دروسه « السمنارات ، ومنها سمنار كان يدور حول كتاب «العامل» (Der Arbeiter) لإرنست يونجر . ومنع من إعادة طبع كتاب « كانط ومشكلة الميتافيزيقا » ، ومن نشر كتاب « نظرية أفلاطون عن الحقيقة » ، ومن حضور مؤتمر الفلسفة المنعقد فى باريس عام ١٩٣٧ م . أما عن محاضراته عن « هيلدرين » التى ألقاها فى عام ١٩٣٥م فى روما فقد إستبدل عنوانها فى مجلة « HJ » فى معهد الدراسات الألمانية « بالإرادة والقوة « Wille und Macht عام ١٩٣٤ م . ولم يوضع إسمه بين أسماء الفلاسفة الألمان فى المؤتمر الدولى فى « براغ » ، كما بقيت محاضرتان له بلا عنوان وهما « ما الميتافيزيقا ؟ » و « ماهية الحقيقة» ، وتم توزيعهما سراً .

ولقد آثر هايدجر من جانبه عدم الإصطدام بالسلطات ، وإكتفى بالسمنارات دون المحاضرات العامة ، وإعتصم بالعزلة والإستغراق فى تأملاته الفلسفية فى بيته الجبلى فى قرية توتناوبرج فى قلب الغابة السوداء .

(٩) كانت تربط هايدجر علاقة طيبة بطلابه اليهود ، فتتلمذ عليه ٩٣٣ طالباً يهودياً ، وذكر منهم هايدجر طالبة تدعى Helene Weiss التى هاجرت فيما بعد إلى سكوتلاندا ، والتى أعدت رسالتها للدكتوراه تحت إشرافه فى جامعة بازل عام ١٩٤٢ م ، وفيها إعترفت بفضل هايدجر عليها. كما كانت تربطه علاقة طيبة « بياسبرز » وزوجته اليهودية ، وأهدى ياسبرز إليه كل مؤلفاته المنشورة بين عامى ٣٨/٣٤ م . كما بقيت علاقته الودية مع أستاذه هسرل (وكان يهودى الجنسية) قائمة حتى وفاته[٢] .

(سابعاً) « أن هايدجر هو أحد ممثلى الجناح الملحد من فلسفة الوجود » :

يبدو أن تقسيم فلاسفة الوجود إلى جناح مؤمن ، وجناح ملحد لا يساعد كثيراً على الفهم العميق لآراء هذا الفيلسوف ، لأنه يكشف عن « تبسيط مفرط » ، كما

أنه يغفل حقيقة هامة ، وهى أن علاقة الفيلسوف بالدين علاقة تنطوى على « مفارقة » إلى أقصى حد .

ولا يمكننا إعتبار هايدجر ممثلاً للجانب الإلحادى فى فلسفة الوجود للأسباب التالية :

(١) أننا لو أمعنا النظر فى فلسفة الوجود عند هايدجر للمسنا تأثير التصورات الدينية عليها : فيذكرنا وصفه الإنسان بأنه الموجود المهتم بوجوده ، وكلامه عن الهم ، وحرصه على تحقيق الوجود الحقيقى بما تسعى إليه الأديان ، كما أنه فى تحليلاته للذنب والضمير أصداءً بعيدة من الخطيئة الأولى .

فمن المعروف أن هايدجر ، قد إنحدر من أسرة كاثوليكية ، ونشأ على تعاليم الدين المسيحى الكاثوليكى ، ودرس فى شبابه فى مدرسة كونستانس Konstanz ، وهى مدرسة كاثوليكية تقع فى منطقة إنتشر فيها تأثير الكاثوليكية والبروتستانتية إلى حد بعيد، ولا يخفى فى فلسفته تأثير هذه النشأة الدينية .

ومن المعروف أيضاً أنه إنضم بعد سنوات الدراسة إلى معهد (الجزويت) فى بلدة فلدكيرش Feldkirch ، ثم إلتحق بجامعة فرايبورج لدراسة الثيولوجيا لعدد من الفصول الدراسية ، وأن كلا من النشأة الدينية ، والميل إلى الفلسفة قد ترك أثراً قوياً على حياة هايدجر المبكرة ، كما أنه لم يغلق باب الحوار بينه وبين رجال اللاهوت المسيحى الذين أفادوا من كثير من جوانب فلسفته .

(٢) كما أننا نلمس فى فلسفته تأثير الأفلاطونية المحدثة ، وأوغسطين ، وبسكال ، وكيركجور ... مما يكشف فى موقفه عن الوجود عناصر من النزعة الصوفية والجمالية لا يمكن إنكارها ، ونلمح أثر هذه النزعة الصوفية فى حديثه عن «الزمانية » فى مرحلة تفكيره المتطور كما جاء فى الفصل السادس .

(٣) أن هايدجر نفسه يرفض أن توصف فلسفته بالإلحاد ، فيصرح فى بعض أحاديثه « بأن فكره يهيئ « بعد القداسة » الذى يجب أن يسبق كل حديث عن الله أو الدين » .

ويقول إن إتهامه بالإلحاد يهمل من حيث المبدأ العبارة التالية التى تقرأ منذ عام ١٩٢٩ م فى مقاله عن « ماهية السبب » جاء فيها :

« إن التفسير الأنطولوجى للآنية بوصفها وجوداً » – فى – العالم لا يحسم

بمعنى سلبى ولا بمعنى إيجابى أن يكون الإنسان على صلة بالله أو متجهاً إليه ، ولا مفر أولاً من الوصول إلى تصور كاف عن الآنية عن طريق توضيح معنى العلو – وهذا ما فعله فى « الوجود والزمان » – ثم عن طريق هذا التصور يمكننا أن نضع السؤال الأنطولوجى عن طبيعة العلاقة بين الآنية والإله » (٣) .

ويمكن تفسير هذا النص كما يلى :

أ – أننا لكى نحل مشكلة الصلة بالله ينبغى أولاً أن نسمع ، وأن نفهم ، إبتداءً من حقيقة الوجود ، لأن الوجود هو مصير الفكر ، وماهية ماهو مقدس ، وأن نفهم إبتداءً من هذه الماهية الألوهية التى نستطيع بفعلها أن نحدد مضمون فكرة الإله .

ب – أن هايدجر ليس منكراً للألوهية ، لأن فلسفة الوجود عندما تتطور إلى أنطولوجيا توحى بإمكانيات جديدة لفكرة الإله ، وربما كانت هذه الإمكانيات أكثر تطوراً من مفهوم الألوهية التقليدى ، وهو فى ذلك يذكرنا بالإله الذى تحدث عنه ماسيتر إيكهارت (١٢٦٠ – ١٣٢٧ / ٢٨) ، وميزه عن المعبود ، أو يذكرنا بالإله الذى يجاوز كل تأليه عند بول تيليسن (١٨٨٦ –) من متصوفة الألمان .

وبذلك يمكن الذهاب إلى أن كتابات هايدجر عن الوجود إنما هى محاولة غير صريحة للبحث عن الله ، وتعبير « مقنع » عن الإيمان بوجود الله ، وأن تعبيراته الغامضة الصعبة تخفى وراءها نفس المواقف القديمة إزاء الدين ، وأمثلة ذلك واضحة فى حديثه عن التصميم ومعناه الدينى : التصميم لأداء العمل الصالح وإرادة ذلك ، وهو عنده التصميم لتحقيق المشروع ، والضمير فى الدين هو الطريق إلى تجنب المعصية ويعبر عن النفس اللوامة ، أما عند هايدجر فهو الطريق إلى الوجود الحقيقى ، والموت فى الدين حقيقة لا مفر منها وهو عند هايدجر إسراع لتحقيق الإمكانات ، والأبدية فى الدين تحولت إلى زمانية إنبثاقية للآنية – فى – العالم .

جـ – إذا كان تفكير هايدجر يبدو بعيداً عن الثيولوجيا فى « الوجود والزمان » فإن ذلك لا يعنى تحوله إلى الإلحاد ، ويذكرنا ذلك بموقف كانط فى « نقد العقل النظرى » عندما إستبعد « مؤقتاً » البحث فى الدين والميتافيزيقا دون أن يكون ملحداً (٤) .

د – يقصد هايدجر « بالتصور الكافى للآنية » الأفق الإنبثاقى المتعالى للوجود بما هو كذلك ، فإبتداءً من حقيقة الوجود يبدأ التفكير فى ماهية المقدس

Das Wesen des Heilige ، وإبتداءاً من ماهية المقدس نفكر فى ماهية الألوهية ، وفى ضوئهما يمكننا أن نعبر عن معنى كلمة الإله .

ويمكن القول بأن تفكير هايدجر فى هذا السياق ينقسم إلى تفكير فى « المقدس» Das, Heilige ، وفى « الألوهية » Die Gottheit ، و« الإله أو الآلهة » Der Gott oder die Götter ، وملتقى هذه التقسيمات هو « الحقيقة بوصفها إنارة للوجود » .

كما أن العلاقة بين الإنسان والإله عند هايدجر لا تقوم على أساس أن الإنسان « حيوان مفكر » ، وإنما بوصفه وجوداً ماهوياً ينتمى إلى الوجود بمعنى « الحادث » كما سبق أن رأينا .

ويلاحظ أن سؤال هايدجر عن « المقدس.والألوهية.والإله » فى نطاق إنارة الوجود إنما هو تعبير عن فكرته عن « قرب الإله وغيابه » : فالإنسان قد بعد عن الوجود ، وإستغرق فى نسيان ماهيته ، وهو عندما يتحرك صوب بعد « المقدس » يحتاج إلى حقيقة الوجود ، لأنه لا يتضح إلا من خلالها ، أى أن التفكير فى إنارة الوجود يمهد للمدخل الممكن للمقدس من خلال « نور الوجود » .

ومن ناحية أخرى ، تناول هايدجر مفهومى الغربة « Heimatlosigkeit ، «والإلف أو السكن» Heimat من خلال « أعمال هيلدرلين الشعرية » التى تجيب على الأسئلة التى تركها هايدجر معلقة فى الأنطولوجيا ، فالغربة تعبر عن موقف الإنسان الحديث فى بعده عن الوجود ، والسكن تعبير عن وقوفه بالقرب من الوجود ، ففى الغربة نسيان الموجودات للوجود ، وإحتجاب للحقيقة ، فيصبح الموجود مجرد شئ وسط الأشياء ، وينتمى إلى عالم يغيب عنه بعد القداسة ، والتغلب على هذه الغربة يبدأ بالوجود عندما يستنير من جديد ، ونعرفه فى ضوء الحقيقة .

يتضح من ذلك أن « المقدس » هو المعنى الذى يتجسد فيه بعد الألوهية والإله ، وأن « الفرق الأنطولوجى » بين الوجود والموجود يناظره « فرق ثيولوجى » آخر يفيد أن الإله ليس موجوداً ، وليس هو الوجود ذاته ، وأنه يختلف عن الوجود بمعنى الحادث ، وأنه فى مجال حقيقة الوجود يظهر فى صورة الحادث (*) .

(٤) إن فلسفة هايدجر بحث تاريخى عن الوجود ، وهو بحث دينى بصفة أساسية ، يقول هايدجر : « علينا أن نفكر فى الله إبتداء من الوجود » .

وتفسر هذه العبارة كما يلي :-

أ - أن « **الوجود ليس هو الله** » لأن الوجود ليس حقيقة لا زمانية ، بل هو معنى التاريخ كما رأينا ، وأن الوجود ليس ذاتاً ، ولا موضوعاً ، ولا شخصاً ، ولا شيئاً ، بل هو إنفتاح محض وعلاقة محضة ، وخارج علاقته بالإنسان لا يوجد شئ .

ب - **أن اللغة تعبر عن وجود الله بالسلب** ، فالإله ليس العلة الأولى وإلا كان مجانساً للموجودات التي يخلقها ، واللاهوت بدفاعه عن الله العلة قد أسهم في مجئ إله الفلاسفة .

جـ- **أن الوجود لا يُتصور من حيث الفاعلية بل من حيث** الحضور والمحايثة .

د - أن مهمة الفكر واللاهوت هي التحرر من صورة إله الفلاسفة إبتغاء الإقتراب من الله الحقيقي بمساءلة الموجود .

هـ - **أن الله ليس هو القيمة** » وهو التصور الذى ساد الفلسفة الغربية منذ عهد أفلاطون إلى نتيشه) .

و - **أن الله لم يمت ، وأن ألوهيته تحيا** ، وهي أقرب إلى « الفكر» منها إلى الإيمان ، وتتلقى أصلها من حقيقة الوجود .

ز - **أن الله ليس شخصاً** ، وإلا طبقنا على فكرة الله مقولة وجودية لا ترد إلا في الأنثروبولوجيا .

والنتيجة هي أن الله - عند هايدجر - ليس وجوداً من الموجودات ، ولا علة أولى، ولا شخصاً ، ووجوده يعبر عن رفض كل تبرير وبرهان[٦] .

(٥) لهايدجر عبارة بالغة الأهمية في هذا السياق جاء فيها « إله واحد فقط بوسعه أن ينقذنا » [٧] .

ويمكن تفسير هذه العبارة كما يلي :

أ - **أن الأنطولوجيا الأساسية في «الوجود والزمان» تكشف عن « ثيولوجيا »** تتضح - مثلاً - في أن « السقوط » يصف الحركة نحو عالم الأشياء والأدوات ، والإنغماس فيه بحيث يصبح الفعل retten أو « ينقذ » الوارد في العبارة السابقة تعبيراً عن الحركة في إتجاه معاكس ، كما أن الوجود

الحقيقي هو « إمكان الوجود » ، وكلمة إمكان تعبر بإيجابية عن الفرق بين الوجود والموجود ، و« التفكير » يدعم هذا الفرق بين الممكن والواقع ، ويمثل توتر الوجود في مقابل الموجود .

ب - أنه ثمه تناظراً بين الفرق الثيولوجي بين الله والموجودات - فبدون الإختلاف الإلهي لن يكون للموجودات معنى - وبين الفرق الأنطولوجي عند هايدجر بين الموجود والوجود ، وهذا الفرق يؤسس جميع الإختلافات في الموجودات ، كما أن هذا الفرق في حالة الوجود الحقيقي لا يتحقق إلا بوجود الإله .

نستنتج من ذلك أن معنى الوجود عند هايدجر متعلق « بالإله » ، وأن الأنطولوجيا عنده ليست مؤسسة على اللاهوت منذ البدء حتى لا تندرج تحت الميتافيزيقا التقليدية التي تخلط - في رأيه - بين الوجود والموجود .

فالثيولوجيا كامنة في أنطولوجيا هايدجر ، ومعنى الوجود تابع لفكرة الإله ، ومن خلالها يصيغ فكرة « الخلاص » أو « النجاة » ، علماً بأن الوجود لا يحقق لنا النجاة ، وإنما الوجود والموجود يتحقق لهما النجاة بفضل الإله .

ويلاحظ أن هايدجر قد إستخدم كلمة « الإله » بصورة معرّفة وغير معرّفة ، ومفردة ، وجمعاً لينوه بذلك إلى إستخدامه الجديد للكلمة الذى يتجاوز به « الصنم الميتافيزيقي » القديم ، ويجرده من أشكاله الشكلية مع الإبقاء على معنى « تفرد القداسة» .

كما يلاحظ أن معنى اللاهوت يستقر عنده في نظريته عن « التصميم » وهو هدف التفكير ، وفي كل خطوة من الطريق يتجدد هذا الهدف ؛ ذلك أن الثيولوجيا عنده ثيولوجيا الفعل لا النظرية .

جـ - تدلنا العبارة أيضاً على أن « النجاة » تتحقق لنا بالتفكير الخالص ، وليس التفكير في إله بالضرورة ؛ وذلك لأن التفكير هو دوماً بفضل الإله ، وليس بالضرورة تفكيراً في الإله ، ويعبر ذلك عن مغزى طريق التفكير الطويل عند هايدجر .

والتفكير عنده هو الفعل المزدوج للوجود من جهة ، والإنسان من جهة أخرى ، ويعبر الجانب الإنساني من التفكير عن تلقٍ خالص ، « فنحن لا

نسعى إلى التفكير ، وإنما يأتى إلينا التفكير » ، فالتفكير « تجربة أو إختبار لهبة الوجود » ، وهو إختبار من الإله للوجود الإنسانى .

د - **كما تدلنا على أن كلمة « الوجود » هى التى تبين موضع الخلط فى التراث الميتافيزيقى بين الوجود والموجود** ، وذلك هو « السقوط » فى مفهوم هايدجر ، والحركة المضادة لذلك السقوط أسماها هايدجر - كما ورد فى العبا رة - « بالنجاة » ، والفعل retten أو « ينقذ » هنا يشير إلى تجاوز وهم الوجود مدركاً بوصفه واقعاً إلى حقيقة الوجود بوصفها تفكيراً ، والإله يسمح لنا بهذا التفكير ، كما أن تجربة التفكير الحقيقية تعد شرطاً يمكننا من ملاقاه الإله ، وهذه الثيولوجيا لا تنفصل عن طبيعتنا الإنسانية المتمثلة فى الفعل لا النظرية أو السعى إلى الوجود الحقيقى ، وفيها نتحرر عن طريق الإله . و« السؤال عن الإله » لن نفهمه قط إلا من خلال « السؤال الهيرمينويطيقى عن معنى الوجود » ، وبذلك وحده يمكننا فهم الوجود .

هايدجر - إذن - ثيولوجى من حيث المبدأ والمنتهى ، ويمكن تفسير ماهية المسيحية بعد أن أعاد تعريفها بأنها « حرية التفكير » ، ويقول هايدجر فى كتابه «الطريق إلى اللغة » Unterwegs zur Sprache « بدون الملاذ اللاهوتى لم أكن لأصل إلى طريق التفكير » .

« فالنجاة » الواردة فى العبارة السابقة هى « السماح بالتفكير » ، وهى ليست نجاة من حالة راهنة بقدر ما هى نجاة من حالة مستمرة ، فنحن أبداً فى حاجة إلى إله كى نتمكن من التفكير ؛ فالتفكير مهمة تجاوز الطبيعة الإنسانية ، بل هو خاصية تميز الوجود - أو بالأحرى - هو علاقة الوجود بالموجود الإنسانى .

يتضح من ذلك أن التفكير هبة الوجود الذى يمكنه أن ينقذ الآنية من الإنزلاق مع الموجود ، وعلينا أن نشعر بالعُرفان لهذه الهبة (٨) .

(٦) فسر هايدجر « شعر هيلدرلين وغيره » فى مرحلة فكرة المتطور تفسيراً يدعم ما سبق أن توصلنا إليه :

يقول هايدجر فى أحد تفسيراته « لهيلدرلين » أو « شاعر المستقبل » كما يراه «إن زماننا هو زمان الحاجة ، لأنه يقع تحت تأثير نوعين من السلب ، فلم يعد يوجد

آلهة كما قال نيتشه ، ولما يأت بعد الإله الجديد ، وإن الإفتقار الشديد إلى الإله إنما هو بوح ووعد » .

ويقصد هايدجر بذلك أن العصر الذى لم تعد فيه آلهة هو العصر الذى ألغى فيه معنى السؤال عن الوجود ، وأنه لا مفر من البحث عن معناه ، ولا يمكن الوصول إلى هذا المعنى « تماماً » لأنه بعيد إلى أقصى حد ، وهذا الطريق إليه هو طريق عثورنا على هويتنا ، وبه نتصل بذواتنا وننفتح على الوجود ، ونحتفظ بقربنا منه .

ويمكننا « بالتفكير » ، « والشعر » أن نستعد لظهور الإله أو أفوله ، ونحن الآن نحيا عصر غياب الآلهة ، ونحن لا يمكننا أن نفكر فى الإله ؛ بل يمكننا على الأكثر أن نستعد لإنتظاره ، وأن نوقظ فى أنفسنا الإستعداد لهذا الإنتظار .

ذهب هايدجر فى مرحلة تفكيره المتطور إلى أنه عن طريق التحول عن الثيولوجيا بمعناها التقليدى السائد فى الميتافيزيقا والأنطولوجيا يبدأ البعد الدينى لديه فى الظهور ، وأنه إستخدم لذلك لغة خاصة فسر بها فكر « نيتشه » من جهة ، وشعر « هيلدرلين » من جهة أخرى .

« فأما عن نيتشه » ، فيرى أن فكرة إعادة تقوم كل القيم أو إنقلاب القيم -Um wertung aller Werte عند نيتشه ليست سوى فهم سطحى لمقصود نيتشه ، وأن الأهم من ذلك هو « الإنسان بوصفه مشرعاً للقيم ومبدعاً إياها » ؛ فما فهمه نيتشه على أنه « العدمية الأوروبية المقبلة » ، لم يفهمه هايدجر بوصفه فقدان القيم لمعناها ، وإنما بوصفه نهاية لائحة القيم القديمة ، وأطلق على ذلك مصطلح « نسيان الوجود » .

و « أما عن هيلدرلين » ، فقد أعاد هايدجر إكتشافه من جديد ، فإذا كان آخر الآلهة فى العالم القديم عند هيلدرلين هو الإله المسيحى ، ونحن الآن نحيا عصر غياب الآلهة ، فإن الوجود عند هايدجر أصبح أكثر من مجرد حضور، إنه بالأحرى «غياب» ، « لأن الطبيعة تحب أن تختفى » كما يقول هيرقليطس ، ولا يخفى أن هذه العبارة تدعونا إلى الإنتظار ، كما دعانا إليه هيلدرلين .

لذا تحدث هايدجر عن « التفكير فيما هو آت » ، وهذا التفكير نتركه يتسلل إلينا كما يتسلل اللص خفية فى الظلام .

ولم يعد هذا التفكير أنطولوجياً ولا ثيولوجياً بالمعنى التقليدى؛ فهو إذ يفسر هيلدرلين يرى أن السؤال « من هو الإله ؟ » Wer ist Gott ? من أصعب الأسئلة ،

لأننا لا نستطيع أن نصل إلى الإله بسبب طريقتنا القاصرة فى الحديث عنه ، ويمكننا أن نتساءل فقط « ما هو الإله ؟ » ? Wer ist Gott مما يشير إلى بعد القداسة والمقدس فى تفكيره المتطور ، يقول بهذا الصدد : « *ضياع بعد القداسة والمقدس هو الآفة الحقيقية لعصرنا* »[٨] .

كتب هايدجر فى خطاب شخصى إلى كارل لوفيت Karl Lowith أحد مريديه وأصدقائه فى عام ١٩٢١ م ما يلى :

« *لعل من أفدح الأخطاء أنك وبيكر Becker قد جعلتمانى أسوة بفلاسفة من أمثال نيتشه وكيركجور وغيرهما ...ويمكنني القول بأننى لست فيلسوفاً ، بل إنه لا وجه للمقارنة بينى وبينهما لأننى ثيولوجى مسيحى* « *Ich bin ein Christlichertheologe* » .

ويشير ماورد فى هذا الخطاب الهام إلى ما يلى :

الدافع العميق المحرك لهايدجر فى طريقه الفكرى هو « الثيولوجيا » : فهو يعتبر نفسه ثيولوجياً مسيحياً ، ويعنى ذلك أن جميع الأسئلة التى طرحها تهدف إلى التحرر من الثيولوجيا بمعناها التقليدى التى نشأ عليها ، وذلك كى يمكنه أن يكون مسيحياً بحق ، فهو يريد أن يتخذ مهمة جديدة للاهوت فى مقابل المسيحية اللاهوتية السائدة ، ولقد ساعده على ذلك – على حد قوله – ما تعلمه من مذاهب فى كلية اللاهوت بجامعة فرايبورج .

وهذه المهمة الجديدة تتلخص فى « الدعوة إلى الإيمان وحمايته »[٩] وهذه العبارة سمعها « جادامر » فى عام ١٩٢٣ م فى حوار مع هايدجر عن الثيولوجيا بوصفها مهمة للتفكير ، وتبين له أن الآنية الوقائعية المهمومة بإشكال الوجود هى البداية الصحيحة لتحقيق هذه المهمة ، فهى الموجود « السائل » عن معنى الوجود .

صفوة القول : إن « السؤال عن الوجود » الذى جاهد هايدجر دوماً فى سبيل إثارته ، ومحاولةالإجابة عليه ليس فى النهاية وفى صورته الجديدة سوى « السؤال عن الإله »[١٠] .

[والله ولى التوفيق]

هوامش الخاتمة

(١) كما يذكر أنه أبقي « تانهاوزر » عميداً لكلية الطب ، وفون هيزي von Hessey الذى حاز فيما بعد على جائزة نوبل فى الكيمياء والفيزياء ، وكان كلاهما من اليهود وكانت الوزارة قد طلبت عزلهما ، كما منع مظاهرات الطلاب والمدرسين ضد تانهاوزر .

(٢) Cp . Spiegel , : " Gesprach mit Heidegger am 23 - 9 - 1966 " Aus Spiegel 31 - 5 - 1976 " . , SS . 196 - 204 .

(٣) Cp , Heidegger , M. : " The Essence of Reason " , Abilingual ed . in Corporating the German Text Von Wesen des Grundes , Trans . by Terrence , T . Malick , Northwestern university Press , U.S.A , 1969 . P . 91 .

(٤) Cp , Hermann , F r . W . Von . : " Proseminar über (Sein und Zeit) " , Protokoll der 1 . Sitzung am 18 - 10 - 1990 Von A . Stutzer , S . 7 .

(٥) Cp , Hermann , F . W . Von . : " Das Heilige, Die Gottheit und der Gott im Seinsgeschichtlichen Denken Heideggers " , Freiburg I. Br . , 1990 , S . 8 - 10 .

(٦) قارن : عبد الرحمن بدوي : « الموسوعة الفلسفية » ، ص ٦٠٨ – ٦٠٩ .

(٧) " Nur noch ein Gott Kann uns retten " .

(٨) Cp , Crettela , Henri " La Théologie de Heidegger " , in " Heidegger Studies " , Dunker Humbolt , Berlin voll. 5 , 1990 , PP .11 - 25 .

(٩) " Zum Glauben zu rufen und Glauben zu bewähren "

(١٠) Cp , Gadamer , Hans Georg : " Die religiose Dimension " , 1981 in " Heidegger's Wege " - Studien zum Spätwerk , J.C.B mohr (Paul Siebeck) , Tübingen , 1983 . SS . 140 - 151 .

المصادر والمراجع

اولا : المصـــادر الألمـــانية

(1) Heidegger, M: (Sein und Zeit), 10. Auf., Max Niemeyer Verlag, Tübingen, Germany, 1963.

(2) ----------------: (Die Grundprobleme der Phänomenologie), Heidegger, Gesamtausgabe, B. 24, herausgeg. von Herrmann, F.W. Von, Vittorio Klostermann, Frankfurt Am Main, Germany, 1975.

(3) ----------------: (Prolegomena Zur Ceschichte Des Zeit Begriffs), Gesamtausgabe, B.20 herausgeg. von Petra Jaeger, Vittorio Klostermann, Frankfurt Am Main, Germany, 1979.

(4) ----------------:(Beiträge Zur Philosophie) (Vom Ereignis), Gesamtausgabe, B.65 herausgeg. von F.W Herrmann, von, Vittorio Klostermann, Frankfurt Am Main, 1989.

(5) ----------------: (Kant und Das Problem der Metaphysik), Verlag von Friedrich Kohen, Bonn, 1929.

(6) ----------------: (Zur Sache Des Denkens), Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1969.

(7) ----------------: (Was ist Metaphysik?), Vittorio Klostermann, Frankfurt Am Main, 7. Auf. Germany, 1955.

(8) ----------------: (Über den Humanismus), Vittorio Klostermnn, Frankfurt am Main. 1947.

ثانيا : المصادر الأجنبية المترجمة

(9) Heidegger, M.: (Being and Time), trans. by John Macquarrie & Edward Robinson, Basil Blackwell, Great Britain, 1963.

(10) ----------------: (Êtra et Temps), traduit par François Vesin, Ed. Galimard, Paris, 1986.

(11) ----------------: (Être et Temps) trad. Par Emmanuel Martineau, 2ème Ed., Authentica, Paris, 1985.

(12) ----------------: (The Basic Problems of Phenomenology) trans. by Albert Hofstadter. Indiana University Press. Bloomington, U.S.A., 1982.

(13) ----------------: (History of the Concept of Time-Prolegomena), trans. by Theodore Kisiel, Indiana University Press, Bloomington, U.S.A., 1985.

(14) ----------------: (The Essence of Reason) - Abilingual Ed. in corporating the German Text (Vom Wesen des Grundes), trans. by Terrance, T. Malick, North Western University Press, U.S.A., 1969.

(15) ----------------: (Essays in Metaphysics: Identity & Difference), trans. by Kurt, F. Leidecker, Philosophical Library Inc., New York, 1960.

(16) ----------------: (On Time and Being), Trans. by Joan Stambaugh, Harper & Row Publishers, New York, 1972.

(17) ---------------: (Existence & Being), trans. by Werner Brock, Vision Press LTD. London, 1956.

(18) Nietzsche, F.: (The Will to Power), trans. by W. Kaufmann and R.J. Hollingdale, Random House, Inc., Vintage Books Ed., New York, 1968.

(19) ---------------: (Human, All-too-Human-A Book for free Spirits), tarns. by Faber Marion with Stephens Lehman, The University of Nebraska Press, U.S.A., 1984.

ثالثا : المراجع الأجنبية

(20) Ayer, A.J.: (Philosophy in the twentieth Century), Counterpoint, Unwin Paperbacks, London, 1984.

(21) Badawi, A.: (Le Probléme de la Mort dans la Philosophie existentielle), Faculté des Lettres de l'Université d'Ain Shams, 1964.

(22) Bernsen, N.O.: (Heidegger's Theory of Intentionality), trans. by Hanne VØhtz, Odense University Press, 1986.

(23) Blackham, R.G.: (Six Existentialist Thinkers). Routledge & Kegan Paul LTD, London, 1982.

(24) Bochenski, I.M.: (Contemporary European Philosophy), University of California Press, U.S.A., 1974.

(25) Chapelle, A.: (L'Ontologie Phénomenologique de Martin Heidegger-un Commentaire de Sein und Zeit), Ed. Universitaires, Paris, 1962.

(26) Collingwood, R.G.: (An Essay On Metaphysics), Oxford University Press, London, 1962.

(27) Findlay, J.N.: (Hegel, A Re-Examination), Goerge Allen & Unwin LTD, London, 3rd Imp., 1970.

(28) Gadamer, H.G.: (Heideggers Wege), Studien zum Spätwerke, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1983.

(29) Gelven, M.: (A Commentary On Heidegger's Being and Time), Harper & Row Publishers, New York, 1970.

(30) Grene, M.: (Martin Heidegger), Studies in Modern European Literature and Thought, Bowes & Bowes Publishers, London, 1957.

(31) Herrmann, F.W.von: (Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl), Vittorio Klostermann Frankfurt a.M, Germany, 1981.

(32) Jolivet, R.: (Le Probléme de la Mort chez M. Heidegger et J.P. Sartre), Ed. de Fontenelles, 1950.

(33) Jones, W.T.: (A History of Western Philosophy- the 20th Century to Wittgenstein and Sartre), sec.nd, Ed. Harcourt Brace, Jovanovich, Inc., New York, 1975.

(34) Kaufmann, W.: (Discovering the Mind-Nietzsche, Heidegger & Bubber), vol. 11 McGraw-Hill Book Comp., New York, U.S.A., 1980.

(35) Kockelmans, J.J.: (On The Truth of Being - Reflections On Heidegger's Later Philosophy), Indiana University Press, Bloomington, U.S.A., 1984.

(36) Langan, T.: (The Meaning of Heidegger - A Critical Study of an Existentialist Phenomenology). Routledge & Kegan Paul, London, 1959.

(37) Magda, King: (Heidegger's Philosophy - A Guide to His Basic Thought), Basil Blackwell, Oxford, the Macmillan Comp., New York, 1964.

(38) Mariás, Julián: (History of Philosophy), trans. from the spanish by S. Appelbaum & C.C. Strowbridge, Dover Publications, Inc., U.S.A., 1967.

(39) Passmore, J.: (A Hundred Years of Philosophy), Penguin Books, Great Britain, 1968.

(40) Richardson, W.J.: (Heidegger, Through Phenomenology to Thought), Preface by M. Heidegger, Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1963.

(41) Richardson, W.J.: (Existential Epistemology - a Heideggerian Critique of the Cartesian Project), Clarendon Press, Oxford, 1986.

(42) Ross, David: (Aristotle), Metheun & Co., Ltd, London, Great Britain, 1956.

(43) Sallis, J.: (Heidegger and the Path of Thinking), Duquesene University Press, U.S.A., 1970.

(44) Slaatte, H.A.: (The Philosophy of Martin Heidegger), University Press of America, Inc., U.S.A., 1984.

(45) Solomon, R.C.: (Introducing the Existentialists - Imaginary Interview with Sartre, Heidegger and Camus), Hackett Publishing Comp., Indianapolis, Campride, 1981.

(46) Starr, D.E.: (Entity and Existence - An Ontological Investigation of Aristotle & Heidegger), Burt Franklin & Co. Inc., New York, 1940.

(47) Steiner, G.: (Martin Heidegger - Eine Einführung), aus dem Englischen von Martin Pfeiffer, Carl Hanser Verlag, München, 1989.

(48) Stegmüller, W.: (Main Currents in Contemporary German and American Philosophy), D. Reidel Publishing Comp., Dordrecht, Holland, 4th Ed., 1969.

(49) Sternberger, A.: (Der Verstandene Tod-Eine Untersuchung zu M. Heideggers Existenzial Ontologie), Verlag von S. Hirzel in Leipzig, 1934.

(50) Stroh, G.W.: (American Philosophy from Edwards to Dewey-An Introduction) von Nostrand Reinhold Comp., New York, 1968.

(51) Stumpf, S.E.: (Philosophy, History & Problems), 3rd Ed., McGraw-Hill Book Comp. New York, 1970.

(52) De Waelhens, A.: (La Philosophie de Martin Heidegger), Ed. Institut Supérieur de Philosophie, 3éme Ed. Louvain, Paris, 1948.

(53) Wahl, J.: (The Philosopher's Way), Oxford University Press, Inc., New York, 1948.

(54) Wyschogrod, M.: (Kierkegaard and Heidegger), Routledge & Kegan Paul Ltd, London, 1954.

رابعـا : الدوريـات الأجنبيـة

(55) Caputo, J.D.: (Husserl, Heidegger and the Question of a hermeneutic Phenomenology), in (Husserl Studies), vol 1, Martinus Nijhoff Publishers, 1984.

(56) Cerf, W.: (Review on M. Scherover's Heidegger, Kant & Time), in (Mind), Aquarterly Review of Philosophy, vol., LXXX111, Basil Blackwell, Ed. by D.W. Hamlyn, Great Britain, 1975.

(57) Growell, S.G.: (Husserl, Heidegger and Transcendental Philosophy-Another Look at the Ency, Britannica Article), in Philosophy & Phenomenological Research, Aquarterly Journal found.by Marvin Farber, Brown University, vol. L, No 3, March, 1990.

(58) Guigon, C.B.: (On Saving Heidegger from Rorty), in Philosophy and Phenomenological Research, vol. XLV, Sept. 1985-June 1986.

(List of Heidegger's Gesamtausgabe), in Heidegger Studies, vol. 6, Dunker & Humbolt, 1990.

(59) Leszel, W.: (Aristotle's Conception of Ontology), in Mind, rev., by Durrant, M., Padva, vol. LXXX111, 1978.

(60) Okrent, M.: (Heidegger's Pragmatism-Understanding Being and the Critique of Metaphysics), rev. by Dorothea Frede in (Philosophy and Phenomenological Research, vol. L. No. 3, March, 1990.

(61) Paul, Edwards: (Heidegger and Death as Possibility), in Mind, vol. LXXXIV, 1975.

(62) Seifert, J.: (Back to Things in Themselves), a Phenomenological Foundation for Classical Realism), in Philosophy and Phenomenological Research, vol., XLV111, Sept., 1987-June 1988.

(Gespräch mit Heidegger), am 23. 9. 1966 Aus Spiegel am 31.5.1976.

(63) Stewart, R.M.: (Intentionality and the Semantics of Dasein), in Philosophy and Phenomenological Research, vol. XLV111, Sept. 1987-June 1988.

خامسا : سمنارات

(64) Herrmann, F.W.von: (Proseminar über Sein und Zeit), Protokoll der 1. Sitzung am 18.10.1990 von A. Stützer, in Freiburg i-Br Uni.

(65) ----------------: (Das Heilige, Die Gottheit und Der Gott im Seins geschichtlichen Denken Heideggers), Freibug i-Br Uni., 1990.

سادساً : الموسوعات الاجنبية

(66) The Ency. of Philosophy: vol. 5 & 6, Collin Macmillan Publishers, London 1975.

(67) Ency. Britannica: vol. 5 & 10, William Benton Publisher, U.S.A., 1964

سابعاً : قواميس اجنبية

(68) Antony, F.: (A Dictionary of Philosophy), Macmillan Press, London, 1981.

(69) Feik, H.G.: (Index zu Heideggers Sein und Zeit), Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1961.

(70) Grimm, J. & Grimm, W.: (Deutsches Wörterbuch), 2^{nd} B., Leipzig Verlag von S. Hirzel, 1860.

(71) Lalande, A.: (Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie). Société Française de Philosophie, Paris, 1926.

(72) Müller, M. & Halder, A.: (Philosophisches Wörterbuch), Herder Taschenbuch Verlag, Freiburg i.Br, 1988.

ثامناً : مصادر مترجمة

٧٣ مارتن هايدجر : « نداء الحقيقة » ، ترجمة ودراسة وتعليق عبد الغفار مكاوى ، سلسة النصوص الفلسفية ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، عام ١٩٧٧م .
٧٤ مارتن هايدجر : « ما الفلسفة ؟ وما الميتافيزيقا ؟ هيلدرلين وماهية الشعر » ، ترجمة محمود رجب وفؤاد كامل ، مراجعة عبد الرحمن بدوى سلسلة النصوص الفلسفية ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة عام ١٩٧٤م .
٧٥ مارتن هايدجر : « فى فلسفة والشعر » ترجمة وتقديم عثمان أمين ، ط٢ ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة عام ١٩٦٣م .
٧٦ ولتـــر ستيس : « فلسفة هيجل » ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة عام ١٩٨٠م .

تاسعاً : المراجع العربية

٧٧ إبراهيم المصـــــرى : «عشرة من الخالدين »، دار المعارف، مصر،عام ١٩٦٤م.
٧٨ أحمد محمود صبحى : « فى علم الكلام – دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية فى أصول الدين » ، ج١ (المعتزلة) ، ط٤ ، مؤسسة الثقافة الجامعية – الإسكندرية ، عام ١٩٨٢م .
٧٩ جـــــان فـــال : «نصوص مختارة من التراث الوجودى» – من تاريخ الوجودية» ، سلسلة نصوص فلسفية ، ترجمة فؤاد كامل، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، عام ١٩٨٧م.
٨٠ جون كوركشانك : « كامى وأدب التمرد » ، ترجمة وتعليق وتصدير جلال العشرى ، دار الوطن العربى ، بيروت ، عام ١٩٥٩م .
٨١ حبيـــب الشارونـــى : « فلسفة جان بول سارتر » ، منشأة المعارف ، الأسكندرية ، عام ١٩م .

٨٢ حبيب الشارونى : « فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية » ، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ، عام ١٩٧٤م .
٨٣ ريجيس جولفييه : « المذاهب الوجودية من كيركجور إلى جان بول سارتر » ، ترجمة فؤاد كامل ، مراجعة محمد عبد الوهاب أبو ريدة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة عام ١٩٨٢م .
٨٤ زكريا إبراهيم : « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ، ج١ ، مكتبة مصر ، القاهرة عام ١٩٧٠م .
٨٥ زكريا إبراهيم : « فلسفة الفن فى الفكر المعاصر » ، سلسة دراسات جمالية (١) ، مكتبة مصر ، الفجالة ، القاهرة ، عام ١٩٦٦م .
٨٦ عبد الرحمن بدوى : « دراسات فى الفلسفة الوجودية » ، ط٢ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، عام ١٩٦٦م .
٨٧ عبد الرحمن بدوى : « الزمان الوجودى » ، ط٢ ، النهضة المصرية ، القاهرة ، عام ١٩٥٤م .
٨٨ عبد الغفار مكاوى : « لم الفلسفة ؟ » ، منشأة المعارف بالأسكندرية ، عام ١٩٨١م .
٨٩ عبد الغفار مكاوى : « مدرسة الحكمة » ، دار الكاتب العربى ، القاهرة ، عام ١٩٧٠م .
٩٠ عثمان أمين : « محاولات فلسفية : المثالية الديكارتية » ، ط٢ ، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ، عام ١٩٦٧م .
٩١ عثمان أمين : « لمحات من الفكر الفرنسى » ، ط١ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة عام ١٩٧١م .
٩٢ على عبد المعطى محمد : « سورين كيركجور – مؤسس الوجودية المسيحية » ، دار المعرفة الجامعية ، عام ١٩٨٥م .
٩٣ على عبد المعطى محمد : « تيارات فلسفية حديثة ومعاصرة » ، دار المعرفة الجامعية ، عام ١٩٩١م .

٩٤ علي عبد المعطي محمد: « لبينتز فيلسوف الذرة الروحية » ، دار المعرفة الجامعية ، عام ١٩٨٠م .

٩٥ فؤاد كامل : « فلاسفة وجوديون » ، سلسلة مذاهب وشخصيات ، العدد الأربعون ، مطابع الدار القومية ، القاهرة ، عام ١٩٦٥م.

٩٦محمد ثابت الفندى : « مع الفيلسوف » ، دار النهضة العربية ، بيروت ، عام ١٩٨٠م .

٩٧ محمود رجب : « الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين » ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، عام ١٩٧٠م .

٩٨ محمود فهمي زيدان : «كنط وفلسفته النظرية »، ط٢، دار المعارف الإسكندرية ، عام ١٩٧٩م .

٩٩ محمود فهمي زيدان : « مناهج البحث الفلسفى » ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الإسكندرية ، عام ١٩٧٧م .

١٠٠ محمود فهمي زيدان : « المنطق الرمزى – نشأته وتطوره » ، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر ، الإسكندرية ، عام ١٩٨٩م .

١٠١ محمود فهمي زيدان : « فى النفس والجسد – بحث فى الفلسفة المعاصرة، دار النهضة العربية ، بيروت ، عام ١٩٨٠م .

١٠٢ يوسف كرم : « تاريخ الفلسفة اليونانية » ، ط٢ ، السلسلة الفلسفية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، عام ١٩٥٣م .

١٠٣ يوسف كرم : « تاريخ الفلسفة الحديثة » ، دار المعارف ، القاهرة ، عام ١٩٤٩م .

عاشراً : دوريات عربية

١٠٤ أديب ديمترى : « فلسفة التاريخ عند هيجل » ، عدد خاص عن هيجل ، مجلة الطليعة ، العدد التاسع . السنة السادسة ، عام ١٩٧٠م .

١٠٥ إ . م . بوشنسكى : « الفلسفة المعاصرة فى أوروبا » ، ترجمة عزت قرنى ، سلسة عالم المعرفة ، العدد ١٦٥ ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، سبتمبر عام ١٩٩٢م .
١٠٦ جاك شورون : « الموت فى الفكر الغربى » ، ترجمة كامل يوسف حسين ، مراجعة إمام عبدالفتاح إمام ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد ٧٧ ، عام ١٩٨٤م .
١٠٧ جون ماكورى : « الوجودية » ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ،مراجعة فؤاد زكريا ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد ٥٨ ، عام ١٩٨٢م .
١٠٨ حسن حنفى : « الظاهريات وأزمة العلوم الأوروبية » ، مجلة الفكر المعاصر ، العدد ٥٩ ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، يناير عام ١٩٧٠م .
١٠٩ زكريا إبراهيم : « بين علم النفس وفلسفة الظواهر – تصفية للنزاع القائم بين علم النفس الحديث وأهم الفلسفات المعاصرة » ، مجلة الفكر المعاصر ، العدد الثامن ، أكتوبر عام ١٩٦٥م.
١١٠ زكريا إبراهيم : « الوجودية والزمان لهايدجر » ، مجلة تراث الإنسانية ، المجلدالسادس ، دار الرشاد الحديثة .
١١١ عبد الرحمن بدوى : « الزمن فى المذهب الوجودى عند مارتن هايدجر » ، عالم الفكر ، المجلد الثامن ، العدد الثانى ، (يوليو – أغسطس – سبتمبر) ، وزارة الإعلام ، الكويت ، عام ١٩٧٧م .
١١٢ عبد الغفار مكاوى : « الأزمة أم الإبداع » ، مجلة فصول ، العدد العاشر ، عام ١٩٩٢م .
١١٣ فائق متى : « الإتجاهات الميتافيزيقية فى الأدب » ، مجلة الفكر المعاصر – العدد الثامن ، أكتوبر عام ١٩٦٥م .
١١٤ فؤاد رفقة : « مارتن هايدجر : مغامرة فى تاريخ الفكر » ، مجلة الفكر العربى ، العدد ٤١ ، السنة السابعة معهد الإنماء العربى ، بيروت ، مارس عام ١٩٨٦م .

١١٥ كولـــن ولـــون : « فكرة الزمان عبر التاريخ » ، ترجمة فؤاد كامل ، مراجعة شوقي جلال ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد ١٥٩ ، مارس عام ١٩٩٢م .

حادي عشر : موسوعات فلسفية عربية

١١٦ عبد الرحمن بدوى : « الموسوعة الفلسفية » ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٨٤م .

١١٧ عبدالمنعم الحفنى : « الموسوعة الفلسفية » ، ط١ ، دار إبن زيدون ، بيروت ١٩٩٢م .

ثاني عشر : معاجم فلسفية عربية

١١٨ المعجم الفلسفى : مجمع اللغة العربية ، الهيئة العامة للشئون الأميرية ، عام ١٩٨٣م .

١١٩ أبوالعلا عفيفى : زكى نجيب محمود ، عبد الرحمن بدوى ، محمد ثابت الفندى : مصطلحات الفلسفة باللغات الفرنسية والإنجليزية والعربية ، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الإجتماعية ، القاهرة عام ١٩٦٤م .

١٢٠ جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، مجمع اللغة العربية ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ، عام ١٩٨٢م .

١٢١ عبد المنعم الحفنى : المعجم الفلسفى، ط١، الدار الشرقية ، القاهرة ، عام١٩٩٠م.

١٢٢ يوسف كرم ، مراد وهبة ، يوسف شلالة : المعجم الفلسفى ، مكتب يوليو ، القاهرة عام ١٩٦٦م .

قائمة بأسماء الأعلام

(أ)

(ب)

(د)

- دلتاى (فيلهلم) (١٨٣٣ - ١٩١١م)
- دوركايم (إميل) (١٨٥٨ - ١٩١٧ م)
- دونس سكوتس (١٢٧٠ - ١٣٠٨ م)
- ديكارت (رينيه) (١٥٩٦ - ١٦٥٠ م)
- ديقريطس
- ديوجين (أوائل القرن الثالث الميلادى)
- ديوى (جون) (١٨٥٩ - ١٩٥٢ م)

(ر)

- الرازى (أبو بكر) (٢٥١ - ٣١١ م)
- رسل (برتراند) (١٨٧٢ - ١٩٧٠ م)
- ريكرت (هاينريش) (١٨٦٣ - ١٩٣٦ م)
- ريل (١٨٤٤ - ١٩٢٤ م)
- ريكله (ماريا راينر) (١٨٧٥ - ١٩٢٦ م)
- رينسكور
- رينوفييه (شارل برنارد) (١٨١٥ - ١٩١٣ م)
- روزنبرج (ألفرد)

(ز)

- زمل (جورج) (١٨٥٨ - ١٩١٨ م)
- زينون

(س)

- سارتر (جان بول) (١٩٠٥ - ١٩٨٠ م)
- سبنسر (هربرت) (١٨٤٠ - ١٩٠٣ م)
- سقراط (٤٧٠ - ٣٨٩ ق.م)
- سوفوكليس
- سينيكا (لوسيوى أنيوس) (٣ - ٦٥ ق.م)

ثبت بأهم المصطلحات الفلسفية
عند هايدجر

ثبت بأهم مصطلحات هايدجر الواردة فى البحث

(A)

Ableben	demise	déceder	خروج (الآنية) من العالم
Abständigkeit	distantiability, apartness	distancement	التباعد
Absturz	the fall,downward plunge	écroulenement précipitation	الإنهيار - التداعى
Abwesen	absence	absence	غياب
Aktualität	actuality	actualité	الواقع الفعلى
Alltäglichkeit	everydayness	quotidienneté	الحياة اليومية المتوسطة
Angst	anxiety	angoisse	القلق
Anruf	appeal	advocation	نداء الآخر (لتحقيق شىء ما)
Anwesenheit	presence	présence	حضور
Anwesenlassen	letting-presence	liasser-présence	ترك الموجود - يوجد
Aufenthalt	dewelling	sojourn	الإستقرار
Aufenthaltslosigkeit Unverweilen	not dewelling anywhere	agitation	فقدان المستقر أو الملجأ
Aufgehen	absorption	identification	إنخراط (فى العالم)
Aufruf	summoning	con-vocation	نداء الآخر (لتحقيق مستوى أعلى من الإنجاز)
Augenblick	moment of vision	instant	اللحظة

Ausrichtung	directionality	orientation	الإتجاه
Aussein auf	Being out for	être ouvert a	الوجود المتخارج
Ausser-sich sein	the outside-of -itself	être-hors-de-soi	الخروج عن الذات

(B)

Bangigkeit	misgiving	anxiété	هواجس
Bedeutsamkeit	significance	significativité	الدلالة
Bedröhlichkeit	threatening	la menace	التهديد
Befindlichkeit	state-of-mind affectivity	affection	التأثر الوجدانى
Berühigung	appeasement	rassurement	التهدئة
Besorgen	concern	préoccupation	الإهتمام
Besorgnis	Being-worried	être-préoccupé	الوجود المهتم
Bewandtnis	involvement, functionality	la tournure	الوظائفية
bewenden-lassen	letting something be involved	laisser-retourner	ترك الموجود (ليؤدى وظيفته)
Bewegtheit	movement	mobilité	تحرك الآنية
Bewegung	motion	mouvement	حركة الموجود الحاضر

Bezeugung	attestation	témoignage	شهادة (الضمير)
Beziehung	relation	relation	العلاقة

(D)

Da (das)	there (the)	là (le)	هناك
Da-sein	Being-there	être-là	الوجود – هناك (الآنية)
Datierbarkeit	datability	databilité	إمكانية التاريخ
Dimension	dimension	dimension	البعد
Dinglichkeit	thinghood	choséité	الشيئية
Drang	urge	impulsion	الدافع
Durchsichtigkeit	transparency	translucidité	الشفافية (فى رؤية عالم الذات)
Durchschnittlichkeit	averageness	médiocre	التوسط

(E)

Eigentlichkeit	authenticity	authenticité	الوجود الحقيقى
eigen	ownmost	le plus propre	حقيقى (صميم)
Einebnung	levelling of (down)	nivellement	التسوية (التسطيح)

Einführung	sympathy	la sympathie	التعاطف
Ekstase	ecstasis	ekstase	إنبثاقة
ekstatischer Horizont	ecstasis horison	ekstatico-horizontale	الأفق الإنبثاقي
Endlichkeit	finitude	finitude	التناهي
Entdecktheit	discoveredness	découvrir	الكشف
Entfernen	de-severance	é-loignement	إلغاء – البعد
Entfremdung	alienation	aliénation	الإغتراب
Enteignis	exporiation		الإستبعاد
Entschlossenhit	resoluteness	résolution	التصميم
Entschluss	decision	décision	القرار
Entsetzen	terror	épouvante	الهلع
Entwurf	Project	Pro-jet	المشروع
Erbe	heritage		الإرث
Ereignis	appropriation event	l'appropriement evénement	الحادث
Erschlossenheit	disclosure	ouverture	إنفتاح
Erschrecken	fright	effroi	الجزع

Erwarten	expecting	attente	الإنتظار
es gibt	there-is	il y a	يوجد (هناك)
Existenzial	existential	existentiale	الوجود الأنطولوجي
Existenziell	existentiel	existentiell	الوجود الأونطيقي
Existentia	existentia	existentia	الوجود الحاضر
Existenz	existence	existence	الوجود الماهوي

(F)

Faktizität	facticity	facticité	الوقائعية
Flucht	flight		الفرار
Fremdheit		étrangèreté	الغربة
Fürchten (um)	fear	peur	الخوف (من)
fürchtbar	fearsome	redoutable	مخيف
Fürsorge	sollicitude	sollicitude	الرعاية
Fundamentalontologie	foundamental ontology	ontologie fondamental	الأنطولوجيا الأساسية

(G)

Gänze	wholeness	totalité	الكلية
Geben	giving		عطاء أو هبة
Gegend	region	contrée	النطاق
Gegenwart	present	présent	الحاضر
Gegenwärtigen	making-present	présentification	الإحضار
Gerede	idle talk, prattle	bavardage	اللغو
Geschehen	historizing	provenir	تاريخ
Geschichte	history	histoire	الواقع التاريخى
Geschichtlichkeit	historiology	historial	التاريخية
Geschick	destiny	destin	المآل
Gestorbene	the dead	le mort	الميت
Gewärtigen	awaiting	s'attendre	التوقع
Gewesenheit	having-been-ness	être été	الإنقضاء
Gewissenheit	conscience	conscience	الضمير
Gewissen-haben-wollen	wanting-to-have a conscience	vouloir-avoir conscience	إرادة أن يكون (عندى) ضمير

Gewissheit	certainty	certitude	اليقين
Geworfenheit	thrownness	être-jetée	الإلقاء - الإرتماء
Grauen	horror	horreur	الرعب

(H)

Hang	addiction	penchant	الميل
Hemeneutik	hermeneutic	hérméneutique	الهيرمينوطيقا
Historie	historiology	l'histôria	العلم بالواقع التاريخى
Horchen	hearkening	l'écouter	الإنصات
Hören	hear, listen	l'entendre	الإستماع

(I)

Immanenz	immanence	immanence	الكمون (الباطنة-المحايثة)
In-der-Welt-Sein	Being-in-the-world	être-au-monde	الوجود-فى-العالم
Innerweltliche Seiende	being-within-the-world	intérieur-au-monde	الموجود-داخل-العالم
Innerzeitigkeit	within-time-ness		السمة الزمانية للموجودات داخل العالم

In-Sein	Being-in	être-à	الوجود-في
Intentionalität	intentionality	intentionalité	القصدية

(J)

Jemeinigkeit	mineness	mienneté	الخصوصية
Jetzt	now	maintenant	الآن
Jetztfolge	a sequence of nows		متتالية الآنات
Jetztzeit	now-time		الزمان الآني

(K)

Kategorie	category	catégorie	المقولة
Kehre	return		العودة
Kenntnis	knowledge	connaissance	المعرفة

(L)

Lassen	letting	laisser	الترك
Lebenssorge	cares of life, tribulation		هموم الحياة

Lichtung d. Dasein Gelichtetheit	clear, clearedness	éclaircie	إنارة (الآنية)
Lumen naturale			النور الفطرى

(M)

Man	the they	l'on	الناس-المرء-المجهول
Mitdasein	dasein-with	être-là-avec	وجود الآنية المشترك
Mitsein	Being-with	être-en-commun	الوجود - معا (الوجود المشترك)
Mitwelt	a with-world	monde-commun	عالم مشترك
Modifikation	modification	modification	التعديل
Möglichsein	being-possible	être-possible	إمكان-وجود
Möglichkeit	possibility	possibilité	الإمكانية
Moment	item		عنصر
Moralität	morality	moralité	الأخلاقية

(N)

Nachsicht	forbearance	indulgence	التسامح
Nacheinander d. jetzt	a succession of nows	succession des maintenants	متتابعة من (الآنات الحاضرة)

Nahe	closeness	approchement	القرب
Neugier	curiosity	curiosité	الفضول
Noch-nicht	a not-yet	pas-encore	ليس بعد
Nichts	nothingness	néant	العدم
Nichtung	nihilation	néantissement	إعدام
nichten	to nothing	néantiser	يعدم
Nichtigkeit Nichtheit	nullity notness	negativité néantité	إنعدام

(O)

Offene, Offenheit	the Open	onverture	الإنفتاح
Offentlichkeit	publiceness	publicité	الحياة العامة المفترحة
Ontisch	ontical	ontique	أونطيقى (موجودى)
Ontologisch	ontological	ontologique	أنطولوجى (وجودى)
Ontologische Differenz	the ontological Difference	la différence ontologique	الفرق الأنطولوجى
Ontologie	ontology	ontologie	الأنطولوجيا
Ort	location, place	place	المكان

(P)

Paradox	paradox	paradoxe	المفارقة
Phänomen	phenomenon	phénomène	الظاهرة
Phänomenologie	phenomenology	phénomènologie	الفينومينولوجيا
Praesenz	presence	présence	الحضور

(R)

Räumlichkeit	spaciality	spacialité	المكانية
Realität	reality	realité	الواقع الفعلى
Rede	discourse, talk	le parler	الكلام
Rücksicht	considerateness	egard	الإعتبار
Ruf	call	appel	النداء

(S)

Sache	thing	chose	الشىء
Schema	schema	schema	رسم (خيالى)
Schon-sein-in	Being-already-in	facticité	الوجود-بالفعل-فى

Schweigen	silence	faire-silence	الصمت
Schuld	guilt-debt responsibility	la culpabilité, dette	الذنب
Schicken Sendung	sending		الإرسال
Schicksal	fate	destin	المصير
Selbstheit	selfhood	ipseité	الإنية
Sein	Being	Être	الوجود
Seinsfrage	the question of Being	Être question	سؤال الوجود
Sein-bei	Being-alongside	être aupres	الوجود بالقرب من
Sein als solchem	Being qua being		الوجود على وجه الإطلاق
Sein d. Seiende	the Being of being	être de l'étant	وجود الموجود
Seinkönnen	potentiality for Being	pouvoir être	إمكان وجود
Seinsinn	meaning of Being	le sens de l'être	معنى الوجود
Sein-zum-Ende	Being-towards the end	Être-pour-sa-fin	الوجود – للنهاية
Sein-zum-Tode	Being-towards Death	Être-pour-la mort	الوجود–للموت
Sich-vorweg-sein	Being-a head-of-itself	en-avant-de-soi	إستباق الذات
Sicht	sight	vue	البصر

Situation	situation	situation	الموقف
Sterben	dying	mourir	الإحتضار
Stimme d. Gewissens	voice of conscience	la voix de la conscience	صوت الضمير
Struktur	structure	structure	البنية
Substanz	substance	substance	الجوهر

(T)

Temporalität	temporality	temporalité	الزمانية
Tod	death	mort	الموت
Transcendenz	transcendence	transcendance	العلو (التجاوز)

(U)

Umsicht	circumspection	circonspection	التبير–التبصر
Umwelt	environment	monde ambiant	العالم المحيط
Um-willen-seiner	the for- the- sake-of	en-vue-de	من أجل ذاته
Um-zu Bezüge	the in-order-to	le-pour	لصالح كذا
unbestimmt	undetermined	indeterminé	اللامعرف

unbezüglich	non relational	sans recours	لا علاقة له بغيره
Uneigentlichkeit	unauthenticity	inauthenticité	الوجود الزائف
Unendlichkeit	infinity	infinité	اللاتناهى
Unentschlossenheit	irresoluteness	non-re-solution	عدم التصميم
Unheimlichkeit	uncannines	étrangèreté	الوحشة
ursprünglich	primordial	primordial	الأصلى
unüberholbar	unsurpassable	insurpassable	لا يمكن تخطيه
Unzuhause	not being at home	le hore-de-chez soi	(الآنية) لم تعد فى بيتها (عدم الإلف)

(V)

Verborgenheit	concealment	retrait, récouvrir	الحجب
Verendung	perishing	périr	هلاك (الكائنات الحية)
Verfallen	fallenness	Être-en-chute	السقوط
Verfängnis	entanglement	se prendre me-prise	إرباك (الآنية)
Vergangenheit	pastness	le passé	الإنقضاء
Vergessenheit	having forgotten	oublir	النسيان

Verhaltung	comportement	comportement	السلوك
Verhältnis	relationship	rapport	العلاقة
Verständnis	understanding	compréhension	الفهم
Verstorbene	the deceased	le défunt	الفقيد
Verschwiegenheit	reticence	re-ticence	الكتمان
Versuchung	temptation	tentation	الإغواء (السقوط)
Vertretbarkeit	representation	représentation, suppléance	المناوبة
Verwiesenheit	reference	référence	الإحالة
Vorgriff	fore-conception	anti-cipation	التصور المسبق
Vorhabe	fore-having	pré-acquisition	الملك المسبق
Vorsicht	fore-sight	pré-vision	البصر المسبق
Vorhandensein	presence-at-hand	être-sous-la main	الوجود الحاضر
Volaufen	anticipation	devancement	التوقع
Vulgär	vulgar	vulgair	دارج

(W)

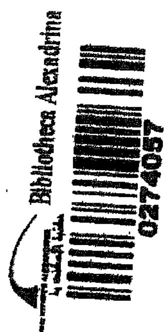
Wahl	choice	choi	الإختيار
Wahrheit	truth	verité	الحقيقة
Wahrnehmung	perception	perception	الإدراك
Welt	world	monde	العالم
Weltlichkeit	worldhood	mondanieté	العالمية
Werkwelt	workworld	monde d'ouvrage	عالم العمل
Wesen, essentia	essence	essence	الماهية
Wiederholung	repitition	répitition	التكرار
Wirbel	turbulence	tourbillon	حركة الدوار
Wollen	will, volition	volonté	الإرادة
Wovor	in the face-of-which	le devant-qoui	فى-مواجهة-كذا

(Z)

Zeit	time	temps	الزمان
Zeitigung	temporalizing	temporalisation	التزمن

Zeitlichkeit	temporality	temporalité	الزمانية
Zeit-Raum	time-space	temps-espace	الزمان-المكان
Zerstreuung	distraction	distraction	التسرية عن الذات
Zeug	equipment	outil	الأداة
Zeughaftigkeit	equipmentality	ustensilité	الأدواتية
Zu-Ende-Sein	Being-at-an-end	Être-à-la-fin	الوجود-عند-النهاية
Zukommen auf	come towards	advenir	الإتجاه إلى (الذات)
Zu-kunft	future	future	المستقبل
zukünftig	futural	avenant	مستقبلي
Zunächst und zumeist	Proximally & for the most part	de prime abord, et la plus souvant	غالبا وفي معظم الأحيان
Zuspiel	interplay		تلامس (تداخل)
Zuhandensein	readiness-at-hand	Être-à-portée de-la-main	الوجود-في-متناول اليد
Zuhause	the at home	le chez soi	الشعور بالإلف
Zweideutigkeit	ambiguity	l'équivoque	الإلتباس

شركة الهلال للطباعة
أول شارع السفن-العامرية
☎ ٠١٢/٣٣٢٤٥٠٣


Bibliotheca Alexandrina
0274057